الإهداء

- إلى كل من ساعدني من بعيد أو قريب

- إلى أمي وأبي وأساتذتي

اسماعيل زرزق

المقدمة

أهداف البحث ومحتوياته :

مرت المجتمعات الانسانية منذ الأزمنة السحيقة تطورات مختلفة وفي شتى الميادين كانت كلها تهدف الى اقامة الدولة باعتبارها تمثل القوة الحاكمة التي تحمي اليها كل الطاقات البشرية لأنها الوجود المجسد والأمثل الذي يحمي كمل البديهيات الاجتماعية ويوفر لها شروط الأمن والاستقرار ، والاستمرار ، لذلك فان تصورنا للدولة سيكون بدون شك ذا مسلكين :

الأول : يتماشى بمسيرة البديهيات الاجتماعية وما أفضت اليه في تكوين السلطة السياسية .

الثاني : يتعلق بوظائف الدولة خاصة من حيث شروط بقائها ومهماتها الاخلاقية في تنظيم حياة البشر .

ويمكن القول في ضوء هذين المسلكين أن أسمى صور الدولة قد تحققت في المجتمع العربي الاسلامي ، وذلك بفضل تعاليم الدين الاسلامي السمحاء التي كانت تدعو الى أن الانسان هو انسان حيثما وجد الاسلام ، وحيثما كان تدابيقه ، وبفضل تلك التعاليم أبيحت كل المجتمعات التي وصلها الاسلام سواء العربية أوغير العربية ، وقد بقيت الحضارة التي بناها الاسلام قرونا طويلة تشع بنورها على البشرية ، ولكنها رغم ذلك لم تستطع أن تحافظ على استمرارها وتقدمها ، بل انها بدأت تتراجع من التوسع الذي أحرزته في عصرها الذهبي والذي كان التوحيد الانسانية فيه مبنيا على بواعث روحية لا تعني بقياد ماداتها ، ولكن بعد أن دويلات المجتمع الاسلامي التي أنشئت عبر مناطق عديدة من الكرة الأرضية في التجزؤ

والانحطاط والسقوط ، ونتج عن ذلك تفسخ حضاري للمجتمع الاسلامي الأمر الذي دفع كثيرا من مفكريه ممن نشأوا في تلك الحضارة الى الاهتمام به ومحاولة الوقوف على الأسباب والعوامل التي أدت من جهة الى قمته الحضارية ، ومن جهة ثانية الى تراجعه وانحطاطه ، فمنهم من حاول الوقوف على الأسباب والعوامل فقط ، ومنهم من حاول زيادة على ذلك وصف الدواء لذلك الداء الذي حل بالمجتمع الاسلامي في فكر فلسفي يعبر عن انعكاسات أولئك المفكرين الذين كانوا نتاجا لتلك الحضارة ، ومن ثم سلطت الاضواء على دراسة من كتبوا عن الحضارة الاسلامية وتعددت الدراسات والابحاث وفقا لاشكال مختلفة ، فمنهم من أراد البحث عن جذور الفكرة لدى أولئك المفكرين محاولا ارجاعها الى أصول بعيدة عن تأثير الحضارة الاسلامية وتشريعاتها ، فبحث عن جذور الفكرة في الفلسفات القديمة بارجاعها اليها سواء منها الفلسفة اليونانية ، أو الهندية ، أو الفارسية ، وتغافل عن تأثير الحضارة الاسلامية ، ومنهم من بحث عن الفكرة في الحضارة الاسلامية وحدها .

وسلسلك فيها هذا المنهج الذي هو البحث عن أصول الفكرة الفلسفية والعلمية وجذورها ، وعن مصادرها لدى المفكرين المسلمين كما أننا سوف نقرر أن ماكان من تشابه بين أفكار المسلمين ، وبين ما وجد في الفلسفات القديمة لم يكن صورة طبق الأصل لها ، فالفكرة الاسلامية نشأت في ظل مجتمع اسلامي يختلف من حيث قوانينه وتشريعاته عن المجتمعات القديمة ، وبالتالي فان ماسيصدر عنه من تأثير على المفكرين الذين نشأوا في ظله سيختلف عما وجد في غيره من المجتمعات ، ولعل الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين والمهتمين بدراسة التراث الاسلامي ترجع الى أنهم لم ينظروا اليه على أنه تراث يختلف من حيث جوهره ومبادؤه عن تراث الحضارات التي سبقته وهو متميز عنه ، وليس من سبب لتفسير هذه الظاهرة سوى أننا نعتمد في دراستنا لتراثنا على ماكتبه الأجانب عنا ، ولا نعتمد على ماقدمه باحثونا من دراسات عن التراث الاسلامي مايثير فينا كثيرا من التساؤلات : لماذا لا ندرس تراثنا ومايحويه من عباقرة ومفكرين شاركوا في صيرورة التاريخ البشري معتمدين ومركزين على ماكتبه علماؤنا ومفكرونا ، وباحثونا الذين اهتموا بدراسة تراثنا ؟ هل هذا موكب لضعفنا ؟ أم أنه تطبيق لنظرية ابن خلدون التي

يقول فيها (المغلوب مولع بالأقتداء بالغالب)، لماذا لاندرس ابن خلدون مثلا وغيره من المفكرين المسلمين على غرار ما كتبه منهم المفكرون المسلمون سواء المعاصرون لهم أو من جاؤا بعدهم؟

لقد كانت لابن خلدون دراسات واهتمامات في عصره من طرف مفكرين مسلمين ولكننا لانعتمد عليها في كثير من الأحايين ونذكر منها اهتمامات ودراسات (ابن الازرق) و (المقريزي) وغيرهما، وهما من المعاصرين له، فماكتبه ابن الازرق عن ابن خلدون يعتبر من الدراسات العلمية الجادة بما تميز به من موضوعية علمية، ومن منهج منسق واضح سلكه في تبويب (المقدمة)[1]، وترتيبها وتنسيقها وهناك أيضا اهتمامات حديثة ومعاصرة بابن خلدون من طرف العلماء والمفكرين العرب والمسلمين، الذين يحتلون قائمة طويلة عند احصائهم، واذا كنا لانعتمد على هؤلاء جميعا، فلماذا لانأخذ عن مفكري الجزائر المهتمين بابن خلدون؟ وهم قدموا أبحاثا ودراسات تفوق في كثير من الأحيان أبحاث ودراسات غيرهم من الباحثين الأجانب فيما يتعلق بابن خلدون، اذ يتميزون بموضوعية وأمانة علمية ولا يستندون في دراساتهم الى أي شكل من أشكال المذهبية الفلسفية والفكرية التي تطغى على كثير من أبحاث ودراسات الأجانب سيما بالنسبة للتراث الاسلامي، ومن بين الدراسات المعاصرة عن ابن خلدون الجادة في بلادنا ماقدمه الدكتور عبد الله شريط حول الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، وكذا الدكتور عبد المجيد مزيان الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، ودراسات الدكتور عبد القادر جغلول، والدكتور نور الدين حقيقي وغيرهم واذا كان كما قلت أغلب مفكرينا يتميزون عن غيرهم بالموضوعية ولا يخضعون للمذهبية كيفما كان اتجاهها فان باحثينا القدامى لا يقلون أهمية وموضوعية وعلمية عنهم وقد أعطوا للدين قيمتا لحقيقة

---

(1) المقصود بالمقدمة (مقدمة ابن خلدون لكتابه المعروف باسم /العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

الدنيوية والأخروية، فهم لم يأخذوا دينهم على أنه مجرد علاقة بين الانسان وربه فقط، وأنه لا يتعدى ولا يلتفت الى الأمور التي تنظم شؤون الحياة، وإقامة ركائز المجتمع وقواعده التي تعتمد عليها النشاطات الانسانية المختلفة الفكرية منها والاجتماعية، ولم ينظروا الى الدين بالمنظار الذي يبعده عن التدخل في حياة الانسان الدنيوية ويقصيه عن تنظيم هذه الحياة.

والحقيقة أنهم وجدوه المنظم لشؤون الناس كلها، ولعلاقاتهم المتشابكة فيما بينهم من جهة، ومع غيرهم من الشعوب والمجتمعات من جهة ثانية. ذلك أن الاسلام دين ودولة، عقيدة ونظام، أخلاق وتشريع سياسة وحكم، واعتمادا على هذه الحقيقة الدينية ظهر في العالم الاسلامي والعربي رجال رسموا المعالم للفكر البشري، وكشفوا عن منابع النور، ودفعوه في طريق التطور، ورائد هؤلاء الرواد الذين كشفوا مجاهل الطريق، وقادوا موكب العلم الزاحف ((العلامة ابن خلدون)) الذي أنار بفكره للأجيال معالم الطريق، وأحدث في كل خطوة هزة دفعت العالم العربي الاسلامي يومئذ دفعة ثقافية وفكرية ذات دوي هائل ثم خفت الدوي وانزوت هذه العبقرية الانسانية - وغيرها من العبقريات العربية الاسلامية - الى حين حتى اذا ما بعثت اليقظة العربية من جديد وتفتحت على أصداء هذه العبقرية (1)، وقد نالت شخصية ابن خلدون قسطا كبيرا من البحث والتحليل، واعتقد أن الدراسات والأبحاث المتعلقة بشخصية ابن خلدون لم تكشف عن معالمها جميعها، وأن بامكان باحثين آخرين أن يجتهدوا الى ابراز بعض الخفايا المجهولة في مناحي شخصيته، كعبقريات أخرى تبرز [illegible]

(1) عبد القادر جغلول، الاشكالات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة، فيصل عباس، دار الحداثة، لبنان، سنة 1986م، ص5.

نحت ستار النسيان والاهمال ، وهي تنتظر دورها حتى يكتب لها النور في العصور لتشع العالم نورا وبهاء ، كما أضاءته في حينها ومن هذه المطرسات مطرسة (ابن الازرق) .

من هذه المنطلقات أحاول إزاحة ستار النسيان عنها . ولكن الغوص في أعمالها لتحليلها ودراستها والوقوف على أهدافها واتجاهاتها ليس امرا سهلا وهينا ، وقد احسست بصعوبة أثناء قيامي بهذه الدراسة نظرا لطبيعة البحث ، وما يفرضه المنهج العلمي والروح الموضوعية في الدراسات العلمية ، وقد حاولت بما وهبني الله من امكانات وما توفر من دراسات ، وأبحاث لما كتب حول مفكرينا (ابن خلدون) و (ابن الازرق) ، وما يوجد في مصادرهما الوصول الى الحقيقة العلمية الاجتماعية ، والسياسية ، والاخلاقية التي كانوا يهدفون اليها ساحاولا وصعها في المارها العلمي الصحيح حتى تتيسر لنا الطريق وتكون بمثابة السند القوي في أعمالنا ، واتجاهاتنا ، وأبحاثنا ، وقد درست هذه المطرسة على أساس تطور تاريخي لجملة الافكار التي نادى بها انطلاقا من العصر اليوناني حتى عصرهما ، ورجوعنا الى العصر اليوناني لا يدل على أننا جردنا فكر مفكرينا (ابن خلدون) و (ابن الأزرق) من واقعهما العربي الاسلامي ومن عصرهما ، ذلك أننا نرى كلاما مهما قد كتب في هذا الزمان بعينه (أعني عصرهما) وأن جملة من الدلالات عرفت حياتها في ذلك المكان ، وعند تلك اللحظة التاريخية ذاتها .(1)

إلا أن عجز البعض عن فهم فلسفة مفكرينا الاجتماعية والسياسية

---

(1) عبد السلام بنعبد العالي /الفلسفة السياسية عند الفارابي / دار الطليعة بيروت/لبنان / الطبعة الثالثة / سنة 1986م / ص10

والاخلاقية مالم نطرحها في اطار اشكالية الفكرة العامة التي أملتها الظروف التاريخية لعصرهما (القرن الرابع عشر الميلادي) (الثامن الهجري) في العالم الاسلامي، ونربط تلك الاشكالية بالواقع الحضاري العام الذي نشأت فيه.

ولانحاول في ذلك ايجاد طابع تاريخي مميز خارج عن اللحظة التاريخية التي عاش في ظلها مفكرانا، فلو حاولنا فعل ذلك تكون قد جردنا فكرنا الاسلامي من مصادره الاساسية سواء ماكان مستمدا منها من الشريعة، أو ماكان نابعا من واقع اجتماعي وحضاري وثقافي للمجتمع الاسلامي، فدراستنا ومناقشتنا تمت في ضوء هذا الاطار أي اطار النظر الى الفكر الذي جاء به مفكرانا زمانيا ومكانيا فالوقوف على حقيقة فكرهما يجب أن تتم في ظل الوضع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي عاصراه، ولكن ذلك لا يعني أننا نرمي الى تجميد فكر ابن خلدون، وفكر ابن الازرق في ذلك العصر فقط، بل عندما نقف على ماهيته وحقيقته في عصرهما نتتبع الفكرة التي نادى بها وكيفية استمرارها عبر التاريخ والعصور وما مقدارها من الثبات ومن الحقيقة العلمية في الحركة الديالكتيكية التاريخية ومن ثم الوصول الى عصرنة أفكارهما التي تعايش عصرنا أو العصور التي سبقتنا وتلتهما، ذلك أن فكر مفكرينا فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الاصيل يتجاوز عصره بقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه.(1)

واذا كان ابن خلدون قد عني بالدراسة والتحليل سواء من العرب والمسلمين، أو من الاجانب ومن تلك الجوانب التي تعرض لها في مقدمته فان ابن الازرق كان على عكسه فهو لا يزال مجهولا

(1) د/محمد عابد الجابري/فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي/دار الطليعة/بيروت/لبنان/ط3/سنة 1982م/ص10

سواء من حيث شخصيته أو فكره ، رغم أن ما جاء به لا يقل أهمية عن ابن خلدون ، أو غيره من المسلمين في بعض مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية ، والاخلاقية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والتربوية للانسان ، وقد كان له في كل مجال من هذه المجالات نشاط علمي دقيق يسمح اذا قمنا بدراسته دراسة علمية دقيقة أن نستشف ونستخرج منه مبادئ وأسس قانونية في جميع مجالات الحياة التي تحدث عنها ، ولكن انعدام الدراسات حوله لا يكون عائقا أمامنا في البحث عن جوهر أفكاره ومحتوى آرائه ، لأن لدينا مصدرا أساسيا له وهو كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك)

وهو كما يقول الدكتور عبد الله شريط عن دراسته حول ابن خلدون أنه حتى وان تزنرت له دراسات عنه ، فان المقدمة لا تغني شيئا عن الثروة الزاخرة التي تموج بها أفكاره ، في هذا الميدان ، واذ اعرفنا كيف نسلط عليها روح العلم الحديث دون أن يجمح بنا التعسف الى تحويله ما لم يقل ، وان سمحنا لانفسنا بأن نفهم مما يقوله شيئا لم يقصد اليه ، بفضل ما أصبح لدينا من وسائل الملاحظة الاجتماعية المتطورة ، وما لم يكن عنده شيء منه ، ولكن هذا حسه المهقري بقوة ملاحظته الخارقة واتساع أفقه الثقافي اتساعا لا يحده مستوى ثقافة عصره ، وانما تجاوزه بمراحل بعيدة ...... تقفز به فعلا ..... الى أن جعلت منه معاصرا لنا ينظر الى الأمور كما ننظر اليها اليوم ، ويميز المشاكل الحقيقية من المشتبه فيها (1)

ويمكن لنا تطبيق هذه المقولة الرائعة في دقتها وموضوعيتها وأسلوبها على ابن الازرق ، اذا عرفنا كيف نسلط عليه الأضواء ونقم بدراسة علمية موضوعية ولا نقوله أكثر مما قاله ، وهذا ما نبتغيه في بحثي

---

(1) الدكتور عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع / الجزائر الطبعة الثانية / سنة 1981م / ص7

اذ أن كتـاب ابـن الازرق و (بدائـع السلـك فـي طبائـع الملـك) الـذي يحتـوي علـى أفكـاره ونظرياتـه ، وهـو كتـاب حسـن مفيـد ، واضـح ، بسيـط في أسلوبه منسـق فـي عباراتـه ومنهجيتـه وترابطـه ، علمـي فـي دقتـه وموضوعيتـه ، أتمنـى أن أكـون قـد وفقـت فـي النظـرة الموضوعيـة الـى أفكـار مفكرينـا وغيرهم ممـن تعرضـت لهـم فـي بحثـي ، وأتيـت بما أتـوا بـه هـم أنفسهـم ، وتوصلـت الـى ماكانـوا يهدفـون اليـه لاكما أملتـه علـي الظـروف أوغيـرته الأحـوال ، والعصـور ، والأزمـان منـذ عصرهمـا الـى زماننـا هـذا .

تلـك علـى العمـوم جملـة مـن الأسبـاب والعوامـل والاشكـالات التـي دفعتنـي الـى القيـام بهـذا البحـث لعلنـي أضيـف بـه شيئـا جديـدا قـد يثري مكتبتنـا ويكـون الـى جانـب الدراسـات الأخـرى دعمـا مـن دعائـم المعرفـة الانسانيـة ، ومن هنـا يمكننـا أن نحـدد الأهـداف العامـة للبحث فيمـا يلـي /

أولا / ان الهـدف العـام والرئيسـي فـي هـذا البحـث هـو اظهـار شخصيـة عربيـة اسلاميـة كـان لهـا وزنهـا فـي التفكيـر البشـري الاجتماعـي ، والسياسـي ، والثقافي والأخـلاقـي ، والتربـوي ، والاقتصـادي ، وهـي شخصيـة (ابـن الازرق) ، وكـان اعتمادنـا لاظهـار هـذه الشخصيـة علـى شخصيـة أخـرى معـروفـة مـن خـلال ماقـدم حـولهـا مـن دراسـات وأبحـاث تلكـم هـي شخصيـة (عبد الـرحمن بن خلـدون)

ثانيـا / اظهـار مـن اهتـم مـن العـرب والمسلميـن بفكـر ابـن خلـدون وحللـه ولخصـه وناقشـه ، وفهمـه قبـل الاوربييـن ، وذلـك لابطـال دعـوى الذيـن في أنهـم هـم الذيـن اعتنـوا بـابن خلـدون قبـل العـرب ، وأظهـروا قيمتـه العلميـة والفكريـة ، وكـذا مـاذهـب اليـه بعـض العـرب أنفسهـم أمثـال أبي القاسم محمد كرو فـي كتـابـه (العـرب وابـن خلـدون) الـذي قـال فيـه (ان مقـدمتـه - ابن خلدون - العظيمـة لـم تنـل شيئا من الفهم الصحيح ولا من الاهتمام والنقد بـل ظلت مجهولة لدى

العرب حتى اكتشفها علماء الغرب في مطلع القرن التاسع عشر[1] فهو بهذا لا يشير الى ما قام به علماء العرب من دراسات حول ابن خلدون، وما أولوه له من اهتمام خصوصا معاصروه أمثال ابن الازرق، والمقريزي، حيث أن الأول تعد دراسته أحسن الدراسات[2] في عصره على ما اقدمه حول مقدمة ابن خلدون من حيث ابراز مصادرهما، وتحليلهما ومناقشتهما، ووضعهما في منهجية متناسقة متراكمة وافية، وقد يدعمنا ذلك الى التساؤل هل اطلع صاحب كتاب العرب وابن خلدون على ما اقدمه ابن الازرق حول مقدمة ابن خلدون بعد معاصرته بثلاثة وعشرين سنة، وما أبرزه كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) من ملاحظات واستنتاجات حول المقدمة؟ لا أظن ذلك لأنه لو اطلع عليه لما حكم هذا الحكم القاسي وهو نفي اهتمام العرب بابن خلدون، فهم اذا لم يهتموا بهذا الاخير، فهو لم يتعدى لابن خلدون ولا بغيره من المفكرين العرب المسلمين.

ولكن ليس معاذ سبب الهم (كرو) هو الحكم الوحيد بهذا الشأن بل يشاركه مجموعة من المفكرين العرب أمثال سلامة موسى، وطه حسين، وعبد الله عنان وغيرهم[3].

ثالثا: مقارنة فكر ابن خلدون بفكر ابن الازرق، لأن هذا الاخير تأثر بالمقدمة، ولكنه لم ينقلها حرفيا، بل درسها دراسة كشفت

---

(1) أبو القاسم محمد كرو / العرب وابن خلدون / الدار العربية للكتاب ليبيا تونس / ط3 سنة 1977م / ص 24 .

(2) ذكر الدكتور محمد بن عبد الكريم محقق كتاب ابن الازرق (بدائع السلك في طبائع الملك) أنه رأى الشيخ البشير الابراهيمي ونبهه الى الكتاب المذكور وقال عنه (أن هناك كتابا قد يغني عنها - المقدمة - ولا سيما بالنسبة للاساتذة والمدرسين بل هذا الكتاب في نظري أحسن منها بكثير لانه يحتوي على تلخيصها وعلى اشياء كثيرة قد أغفلها ابن خلدون وكان من الواجب أن لا تغفل . راجع ذلك في نفس المرجع المذكور / ص 7 .

(3) أقصد هنا أيضا أن حتى موجز تاريخ الفلسفة لمجموعة من الفلاسفة السوفيات لم يذكر ابن خلدون في تاريخ الفلسفة .

من قيمتهما العلمية الحقيقية ، وبالتالي فان قيمة الفكر الخلدوني ليست حديثة بحدوث الدراسات ، كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين سواء الذين ذكرناهم سابقا أم الذين لم نذكرهم .

رابعا : ان مكتبتنا العربية بحاجة ماسة الى اثر كبير في المجال السياسي ، والاخلاقي ، لذا كان هدفي أن أحلل هذين الجانبين في شخصية ابن خلدون وابن الازرق ، وأحاول بما وسعني الجهد أن أجمل فكرهما في المجالين السابقين معا ، ولدى ابنا يمكن الفائدة منهما الى حد كبير ، خاصة ونحن نعيش واقعا يفرض علينا أن نعود الى الدراسات التي احتضن مبادئها وأسسها سياسة وأخلاقية آن الأوان للعود اليهما وبلورتهما ، وتكييفهما حسب مقتضيات عصرنا الراهن وإذا كنت قد اهتممت بهذين الجانبين فقط ، فليس ذلك يعني أبدا أنهما الجانبان الجديران وحدهما بالدراسة ، بل ان هناك جوانب كثيرة مازالت تحتاج الى من يكشف عنها ويمكننا من الافادة منها .

منهج البحث :

لقد سلكت في هذا البحث عدة مناهج متعددة ، وذلك حسب الموضوعات التي عالجتها ، فمن جهة استخدمت المنهج التحليلي الذي يستند الى تحليل القضية الى أجزائها التي يمكن لنا بواسطتها الوصول الى القضية المركبة التي لا يمكن أن تكون الا بالمنهج التركيبي ، وقد أخضعت في ذلك الموضوعات المعالجة الى الواقعية والموضوعية رغم تشابكها ، وارتباطها بالعلوم الانسانية التي يصعب فيها التطبيق العلمي والموضوعي الدقيق ، وحللت المجتمع المريني تحليلا ماديا وفكريا باعتبار ان المغاربة يشكلان مسائله الاساسية المادية والثقافية والاخلاقية والدينية .

لذلك فلا فصل بين المنهجين المعتمدين في البحث لأن بواسطتهما يمكن تخطي اللحظة الراهنة الى بدايات وتراكيب تتجاوز ما هو موجود ، ان جميع الأحكام الاستدلالية الصادرة من البحث التي هي الأحكام تحليلية وتركيبية في نفس الوقت ، وقد سلكت في ذلك كما يقول ديكارت الانطلاق من البسيط الى المركب ، لتوضيح ما غمض مما هو موجود في ذاته ، أم ما كان مشتركا مع غيره في شكل مركب .

كما اعتمدت أيضا على المنهج المقارن الذي يتطلبه البحث لتحديد أوجه الشبه ، والاختلاف والتداخل بين المفهوم التي توصل اليها مفكرانا وتبعت ذلك بمنهج نقدي للموضوعات التي طرحتها عملا بما يفرضه الواجب العلمي ، أقصد بذلك النقد البناء الذي ينفي على الموضوع صبغة علمية ، لا على ما تمليه على الميول الذاتية والأحداث الدارسة .

محتويات البحث :

لقد قسمت البحث وفق منهجية واضحة المعالم من خلال النسق الذي وضعت فيه الابواب، والفصول، وقد احتوى البحث على أربعة أبواب، وكل باب منها يحتوي على ثلاثة فصول .

الباب الاول: تم التمهيد تناولت فيه الجذور التاريخية للدولة بجميع أشكالها المختلفة ما بعد العهود اليونانية التي عبر مفكريها ابن خلدون وابن الازرق مرورا بظهور الدولة الاسلامية .

وقد عرضت الفصل الاول من هذا الباب مفهوم الدولة بشكل عام أبرزت فيه الملامح الاولى العامة للدولة التي نشأت في ظلها، وكيف تطورت هذه الاخيرة من صورة بدائية حقيقية الى فكرة أصبحت تحظى بدراسة العلماء والمفكرين الذين ساهموا في دفع عجلة التطور الفكري في جميع مجالات الحياة البشرية، سواء السياسية، أو الاقتصادية، أو الاخلاقية .

أما الفصل الثاني: فتناولت فيه نظرة اليونانيين الى الدولة، والشكل الذي وجدت فيه، والمبادئ والاسس التي كانت تقوم عليها، والمشاكل التي واجهتها في التطبيق العملي الى مدى الفرق الشاسع الذي كان موجودا بين المبادئ التي تقوم عليها الدولة عند اليونان، والمبادئ التي تقوم عليها عند المسلمين .

أما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الدولة عند المسلمين، وحاولت في ذلك اثبات وجودها الفعلي والحقيقي لنفي بعض المزاعم التي يروج أصحابها بأن الاسلام لم يأت ليقيم دولة، بل كانت دعوة روحية لا علاقة لها بالسياسة، كما بينت فيه كيف حادت الدولة الاسلامية عن مبادئها بعدما تحولت الخلافة الى ملك، ولم يكن ذلك الا بسبب المسلمين أنفسهم لا بسبب الاسلام ومبادئه .

أما الباب الثاني /فقد خصصته لعصر مفكرينا ومميزاته العامة ،وذلك لتأكيد ما للظروف والوقائع من تأثير على عقول المفكرين ونشاطاتهم .

فكان الفصل الأول / يتضمن مميزات عصرهما في ذلك الوقت وهو تفكك الدولة الاسلامية وتراجعها وظهور دويلات مختلفة متطاحنة فيما بينها مما أدى الى ضعفها وانحطاطها ، وما كان بينها وبين النصرانية من تطاحن في اسبانيا المسلمة وقد نتج عن ذلك سقوط دولة المسلمين بالاندلس نهائيا ، وكان ذلك لا يمكن أن يحدث لولا تخلي المسلمين عن رسالتهم الانسانية التي جاء بها الاسلام (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[1].

أما الفصل الثاني / فقد تعرضت فيه الى مصادر ابن خلدون والتي يمكن اجمالها في ثلاثة عناصر أساسية /تأثره بالدين وتعاليمه

- تأثره بمجتمعه وظروفه

- - تأثره بالمفكرين والعلماء الذين سبقوه وعاصروه

أما الفصل الثالث /فتناولت فيه ابن الازرق وتعرضت الى حياته ومصادر فكره والتي لم أجد صعوبة في استجلائها لانه كشف عنها بنفسه ،وقد أحالنا من جهة أخرى على مصادر ابن خلدون . لكن أهم ما يلفت النظر في فكره هو أنه استطاع أن يوحد بين المبادئ الدينية والعقلية .

أما الباب الثالث/ فقد احتوى على مفهوم الدولة وأسباب قيامها وتطورها وعوامل زوالها عند ابن الازرق وابن خلدون .

وقد أبرزت في فصله الأول / مفهوم الدولة عند ابن خلدون وابن الأزرق موضحا كيف استطاعا بناء نظريتيهما رغم أن ذلك لم يكن من الأمور الهامة عندهما لانهما يعتبرانه من الأمور المعلومة والمفهومة .

وقد احتوى الفصل الثاني /على شروط قيام الدولة والتي لا يمكن أن تقوم الا بها وكان في ذلك تطابق بين مفكرينا ، فالشروط بالنسبة لهما واحدة وهي العصبية (الجند) ،والمال (الثروة) .

(١) سورة الرعد /الآية ١١

واشتمل الفصل الثالث : على مراحل تطور الدولة ، وعوامل زوالها .
وفي هذا الفصل نجد معارضة شديدة من ابن الازرق لابن خلدون ،
وبالخصوص في النقطة المتمثلة في أن للدولة أعمارا طبيعية لا تحيد عنها
وهي تنتهي بنهايتها ، وقد أكد ابن الازرق على أن الدولة يمكن أن تستمر
اذا عرف السر ولون عنها كيفية الحفاظ عليها ، وهو بذلك يطالب المسلمين
بامكانية استرجاع قوة الدولة الاسلامية .
أما الباب الرابع : فقد اشتمل على العلاقة الوطيدة بين الاخلاق والسياسة
لما لهما من ترابط وتلاحم ، فلا يمكن تيمام الثانية الا بالاولى والاكانت
شكلا من أشكال التعسف .
وتطرقت في الفصل الاول : الى الاخلاق والسياسة عند ابن خلدون ، مبينا
مصادره الاخلاقية ، والى ايضاح العلاقة التي أعزاها ابن خلدون الى
الدين ووظيفته في الدولة ، والى الظلم باعتباره من العوامل التي
تؤدي الى سقوطها وانهيارها .
الفصل الثاني : فقد اشتمل على الاخلاق والسياسة عند ابن الازرق ، ذلك أن
ابن الازرق لا يفصل بين الحياة والاخلاق اذ لا سعادة في الاولى الا بالثانية
وكان يرى دائما أن العلاقة في هذه الحالة تكون بين عنصرين
هما الملك والرعية فاذا قام كل واحد منهما بدوره في هذه الحياة
فان الحياة تستقيم .
وتضمن الفصل الثالث : الاخلاق وأشكال الحكم ، وقد ميزنا فيه بين شكلين
من الحكم . الحكم الطبيعي ، والحكم الديني (الخلافة) ، وأبرزت الصورة المثلى
لحكم الخلافة لدحض بعض الادعاءات التي ترى أن الاسلام لم يأت لقيام دولة
ولا حكومة .
أسأل الله أن أكون قد وفقت فيما قمت به ، وكل ذلك كان بفضل استاذي
الفاضل الذي أشرف على البحث الدكتور عبد الرزاق قسوم ، وما قدمه لي من
توجيهات وارشادات ، وتضحيات من أوقات راحاته وعطله من أجل انجاز
هذا العمل .

الباب الأول

تطور مفهوم الدولة قبل ابن خلدون وابن الأزرق

ويشتمل :

الفصل الأول : مفهوم الدولة بشكل عام

الفصل الثاني : مفهوم الدولة عند اليونان

الفصل الثالث : مفهوم الدولة عند المسلمين

الفصل الأول

مفهوم الدولة بشكل عام

تتأثر نظريات الفلسفة السياسية بالواقع التاريخي أكثر من تأثرها بالتأمل والتفكير ، ذلك أنه في أغلب الأحيان لم تقدم نظريات سياسية تعالج الدولة ومشكلاتها وظروف تشكلها قبل أن تكون هناك دولة قائمة بالفعل أو بتعبير آخر يقتضي ادراك الجماعات التي وجدت فيها الدولة كي يتم فصل مبادئها النظرية الجوهرية عن واقعها ، ثم تحليلها تحليلا نظريا ليستشف منها المفاهيم الحديثة . اذ كانت المشكلة قديما تدور حول الصراع بين طبقات المجتمع على السلطة وعلى المبادئ التي تقوم عليها السلطة السياسية ، وكذا الصراع بين مجتمع ومجتمع آخر كما كان ذلك على سبيل المثال عند اليونانيين مع الآسيويين ، ومن ثم بدأت النظريات السياسية تدور حول السلطة لمن ؟ وما هو المبدأ الذي تقوم عليه ؟ وبمعنى هل تكون السلطة لشخص فعلي (مادي) يسود ويكون هو صاحب السيادة المطلقة في وضع الاحكام والقوانين والعمل بها ؟ أم تكون السلطة للقانون معنوي يقف ازاءه كل واحد في الدولة سواء الحاكمين أو المحكومين ؟ ، وهل تكون السلطة على جماعة معينة بعينها باقي جماعات الدولة (الطبقات) يكون خارجا عن اطار السلطة ؟ ، وهل تكون السلطة في يد شخص واحد ؟ أم انها في يد مجموعة من المواطنين ؟ أم في يد المجتمع كله ؟ ، وهكذا رسمت ظهور الفكر السياسي الذي يبحث في الدولة وما يجب أن يتحقق في ظلها سواء ما يلتزم به الافراد والجماعات ازاءها ، أو ما تلتزم به ازاءهم ، وهو الذي لم يتجسد الا عند

ظهور دولة الاسلام التي بينت حقوق الافراد والجماعات على الدولة ، وواجباتهم تجاهها :-

أما ما كان سائدا في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد أن الشعب يحكم ، وكان ذلك من الناحية النظرية فقط ، أما من الناحية الواقعية فقد وجد معارضة من طبقات المجتمع لانه بالمقابل كانت دول أخرى قائمة ولم يكن لها نفس المبدأ ، كما هو الشأن بالنسبة لاسبرطة التي أدمجت جميع المؤسسات الاجتماعية (الاسرة ، القبيلة ...) في يد الدولة وأصبحت هذه الاخيرة تمثل جميع هذه النماذج المختلفة .

وعليه تأسست مدن بها ولايات جديدة لم تتخذ الجميع شكلا لدولتها وأقامت دولا على أساس التشريع أي أن يوجد لشخص مؤهل يقوم بتشريع قوانين الدولة ، ومن هنا فان معالجة مشكلة الدولة في هذا الشكل يكون حول أصلها ونشأتها التاريخية حسب حدود نظامها ، أي هل أن الدولة تدير أمور الافراد من كل الجوانب ؟ أم أن لهم جانبا شخصيا خاصا بهم لا تتدخل الدولة فيه ؟

وكيف نشأت الدولة ؟ وما هي الاسس التي قامت عليها ؟ وما هو مصدر تشريعاتها وقوانينها ؟ .

لقد أثيرت هذه الاشكالية منذ القدم ، فمن المفكرين من أكد على ضرورة تخلي الفرد عن جميع حقوقه للدولة وهي التي تملك القوة التي بها تحافظ على وجوده وبقائه ، ومنهم من أكد على احتفاظ الفرد ببعض حقوقه ، والدولة لا تأخذ كل الحقوق ، وانما تتكفل ببعضها .

و أمام هذا التصور الفكري في معالجة هذه القضية ايماءً فقد جاء الاسلام بحلول واقعية حيث أقام دولة عادلة مع مراعاة الافراد ، استطاعت خلال فترة وجيزة حل جميع الاشكاليات الدائرة حول الدولة والتي عجز العقل اليوناني قديما عن ايجاد حل سليم لها ، وبالتالي حققت دولة الاسلام توازنا اجتماعيا سواء بالنسبة لذات الفرد كفرد أو في علاقته مع غيره من الافراد ، أو في علاقاتهم جميعا مع الدولة ولكن استمرار هذه الاخيرة بالصورة المثلى لم يدم طويلا كما سنبين ذلك عند ابن خلدون وابن الازرق عند ما تعرض لمسألة أفكارهما حول هذه القضية ، وما استدعى الوقوف عليه من أسباب وعوامل سواء التي أدت الى عظمة الدولة الاسلامية ومثاليتها في بدايتها أو التي أدت الى انحطاطها وهرمها في بعض المناطق التي وصلها الاسلام.

مقارنة بمبادئ ما الدولة المدنية الحديثة العلمانية ، والتي استمدت هذه الصورة المثالية العادلة التي قامت على جميع عناصر الحياة الاخلاقية والانسانية بنهاية دولة الخلفاء الراشدين وبعد ما تحول المجتمع الاسلامي كغيره من المجتمعات الاخرى الى المساواة والصراع والظلم والاستبداد لا سيما من الناحية التطبيقية العملية لان الخلافة صارت ملكا عضوضا(1) ، بصورة الاخلاقية المعروفة في مجالي التطبيق والتنفيذ ، وتحول الحكم من اداة لتحقيق السعادة الدنيوية والاخروية لجميع الافراد الى اداة مطلقة بيد سيطرة قبيلة ما على مستوى أفراد القبائل الاخرى ، وحتى وان اقتضى الامر استخدام وسائل لا أخلاقية في السيطرة والحكم أصبحت القوة

1- سنرجع الى هذه القضية في فصول لاحقة عند عرض رأي كل من ابن خلدون وابن الازرق.

هي صاحبة الكلمة الاخيرة في الحفاظ على الدولة ، وغدت ضرورة لا بد منها ، وبها تميزت الدولة عن المجالات الدينية و الاخلاقية(1)، التي كانت أساسا في السيطرة و الحكم، وظهور صورة الحكم في المجتمع الاسلامي بهذا الشكل (الملك) أي المخالف للحكم الاسلامي المثالي ، ونتيجة لهذا الوضع الجديد في المجتمع الاسلامي و محاولة للرجوع الى الحكم الاول أو للدفاع عنه أدى بكثير من المفكرين المسلمين الى الاهتمام بالسياسة و مشاكلها أمثال ((الفارابي)) و ((الماوردى))، و ((الآمدى)) و ((الغزالي)) و ((ابن تيمية))، وغيرهم كثيرون ممن اهتموا بهذه القضية وحاولوا ايجاد صور مثلى للحكم في المجتمع الاسلامي الذى شهد دولة نموذجية حققت أفضل الصور الاخلاقية و الاجتماعية و السياسية التي كانت تعد من قبل أمورا خيالية لم تتحقق في مجتمعات أخرى بذلت من الجهد و البحث لتحقيق ذلك وتطبيقه ولعل هذه النماذج الاخلاقية و السياسية السامية التي شهدها العالم الاسلامي هي التي شغلت بال مفكرنا ابن الازرق ـ كما سنبين ذلك فيما بعد ـ ودفعته الى تأليف كتابه ((بدائع السلك في طبائع الملك)) الذى أراد من خلاله للمجتمع الاسلامي استعادة مجده الذى تجسد في العهد الاول للاسلام ((عهد الرسول صلى الله عليه وسلم و الخلفاء الراشدين من بعده)) ايمانا منه أن استمرار الدول وبقاءها يكون بقيام كل واحد من أفراد المجتمع بواجبه سواء بالنسبة للحاكم أو للرعية، لأن المشكلة التي يطرحها و التي حاول علاجها تبين أن ما حدث من انهيار للحكم الاسلامي المثالي الذى تحققت في ظله السعادة و المساواة

---

1 ـ د / عمار بوحوش/ تطور النظريات و الانظمة السياسية/ الشركة الوطنية للنشر و التوزيع / الجزائر/ سنة 1977م/ ص 123 .

والخصوصية ، والطمأنينة ، والعدالة هو الانسان المسلم ذاته الذي تخلص عما أوكل له في هذه الدنيا ، وأن الملاحظات التي يقدمها ابن الازرق ـ كما يأتي ـ من أهم المميزات التي ينفرد بها عن ابن خلدون .

ويكون عند ئذ السبب الأول الجوهري في قيام البحث السياسي في الاسلام وما انتج عنه من تيارات سياسية راجع الى مشكلة الحكم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، حتى وإن كانت مضمرة في عهد دولة الخلفاء الراشدين ، فانفجرت بعد ذلك تيارات سياسية متعددة أدت في بعض الأحيان الى الخروج عن تعاليم الدين ، وفي بعضها الآخر أدت الى ظهور بعض الاجتهادات لتكييفها حسب الأوضاع الراهنة ونتج عن ذلك ضعف في السلطة السياسية على منعطف جديد ، وأصبحت القوة المسلحة عنوان النظام الاسلامي (1)

وقبل غوض فمار هذه التفاصيل أود أن أقدم بعض المفاهيم المختصرة للدولة لنبين من خلالها ما توصل اليه الفكر البشري من مفاهيم وما علاقة هذه المفاهيم بمفهومي ابن خلدون وابن الازرق عندما نتعرض الى جملة آرائهما في هذا المضمار علما بأن منظري الفكر السياسي لم يتفقوا على مفهوم واحد محدد ومضبوط للدولة ، كل واحد منهم اتجه اتجاها خاصا به يتماشى وفكرته السياسية والقانونية للدولة وفقا لظروف تشكلها ولهذا تعددت المفاهيم وتباينت فيما بينها ، فمنهم من عظمها واعتبرها هي الحقيقة النهائية التي يتشكل في ظلها مجتمع ما ، ومنهم من رأى أنها ما هي الا تجسيدا لروح اخلاقية دينية واجتماعية ، كما زعم بعضهم الآخر بأنها أداة استغلال تستخدمها الطبقة الحاكمة للسيطرة على الطبقات الاجتماعية الأخرى (2) وأكد آخرون على أنها مؤسسة اجتماعية قامت على أساس تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الافراد لمنع الظلم والاستبداد ، ولكن في حقيقتها ما هي الا المقياس الحقيقي لمبلغ نضج مجتمع ما (3)

(1) د / ابراهيم بيضون / تكون الاتجاهات السياسية في الاسلام الاول / دار اقرأ / ط2 / سنة 1986 / ص8
(2) يحي أحمد الكعكي / مقدمة في علم السياسة / دار النهضة العربية / سنة 1983م / ص
(3) د / عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع / ط2 / 1981 / ص44

فهي بهذا الاعتبار القمة المعقولية والفكرية التي تجسدهما المستوى الحضاري والثقافي للانسان؛ اذ هي دليل على مدى حضارته والسياسية على أن بعض السياسيين يرون أنها جماعة من الافراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة (1).

وفي رأينا أن هذه المفاهيم لا تنظر الى الدولة كمفهوم متميز وانما مفهومها مأخوذ من العناصر التي شكلتها كالجماعة (الشعب) والاقليم والنظام (السلطة) الحاكم.

ان المشكلة الاساسية التي كانت تدور حولها مشكلة الدولة قبل ابن خلدون وابن الازرق من حيث مفهومها ومن حيث عناصر تشكلها ونشأتها كانت كلها آراء متباينة نادرا ما نجد رأيين متشابهين، الا أن الجوهر الذي كان يجمع تلك الآراء كلها كان يتمثل في الفكرة الداعية الى البحث، والتناقض الكبير بين هذه الآراء كان يتمثل في الوسائل التي تحافظ الدولة بها على وجودها واستمرارها. وكما سنبين فان هذا الاختلاف لم يكن اختلافا بين حضارات أو عصور مختلفة فحسب، بل كان الاختلاف موجودا في الحضارة الواحدة والعصر الواحد ونجد هذا جليا عند اليونانيين في اسبرطة وأثينا أو عند المفكرين المسلمين الذين سبقوا ابن خلدون وابن الازرق. و أن لهذين المفكرين ارتباطا بهذه السلطة الفكرية والحضارية، وانهما قد بحثا في كثير من القضايا التي طرحت قبلهم، فمنها ما تبنياه في اجتهادهما ونقدهما، ومنها ما رفضاه واستبدلاه بآراء وأفكار جديدة نابعة من تراثهم الحضاري الاسلامي.

ومن بين الافكار الهامة التي كان لها امتداد في مفهوم الدولة هو مكانة القوة في بناء الدولة والحفاظ عليها، كما سيأتي معنا في الفصول القادمة عند مفكرينا ابن خلدون وابن الازرق.

1 — د / محمد ق زيان / الفلسفة والسياسة / دار العلم للملايين / الطبعة الثانية / ص 49

فقد ركز عليـه دون القوة في بناء الدولة رغم أن الاول ركز على الجانب المادي لها أكثر من الجانب الروحي والمعنوي الا أنه لم يهمله ، بينما نجد الثاني يؤكد على ضرورة المبادئ الاخلاقية والدينية التي يجب أن يلتزم بها كلا من الراعي والرعية فهي من وجهة نظره دليلا على قوة الدولة وتماسكها ولكن مما يؤخذ على جملة المفاهيم التي أعطيت للدولة قبل الاسلام أنها كانت لا تنظر الى الدولة كشيء لذاته وانما تنظر اليها من خلال العناصر التي تتشكل منها ، فعندما نريد اعطاء مفهوم للعقل نجد انه يضمن النشاط الذي يمارسه وكذلك الدولة الاسلامية على عكس هذه المفاهيم كلها اذ أنها لا ترتكز على أساس عرقي أو موقع جغرافي معين أو تاريخي ، ولكنها ترتكز على أساس عقائدي(2).

وليس معنى هذا أن الدولة في الاسلام لا تشتمل على العناصر المذكورة، بل أنها لا تعتبرها الاساس الاول في قيامها وفعاليتها فقد اشتملت الدولة الاسلامية منذ نشأتها على أركان أساسية هي الارض والشعب (الامة) والسيادة وهي تتوافق مع المفهوم السياسي لها اذ أن مفهومها المعاصر هو المجتمع السياسي لكل ما لهذه الكلمة من مدلول خاصة من حيث تراكم القوانين المنظمة لمصالح المجتمع الذي هو صاحب السيادة والسلطة، وقد استعملت الدولة للدلالة على خصائصها المميزة للمجتمع السياسي .

الاركان الاساسية للدولة (1).

أولا :ـ الجماعة البشرية :ـ ويقصد بها جميع أفراد الدولة من المسلمين ، ولا يعني هذا أن كل من يوجد في ظلها يعد من

1ـ محمد المبارك / نظام الاسلام (الحكم والدولة)/ دار الفكر/ الطبعة الرابعة/ سنة 31 ص 89 .

2 ـ د / عبد الحميد اسماعيل الانصاري/ نظام الحكم في الاسلام/ دار قطري بن الفجاءة/ قطر سنة 1985 / ص 109 .

رعاياها ، فقد يقيم فيها أفراد أجانب لا يتمتعون بما يتمتع به الرعايا المنتمون للدولة اذ لهم جميع الحقوق السياسية والمدنية ، أما الاجانب فيحرمون من هذه الحقوق .

أما الدولة الاسلامية في عصورها الاول فقد عاش المسلم وغير المسلم في ظلها جنبا الى جنب وتمتع فيها الاجانب (الذميون) بحقوق تفوق ما يتمتع به الفرد اليوم في بعض الدول التي تدعي الديمقراطية ، فالفرد في الدولة الاسلامية الاولى تمتع بالعدالة وبالمساواة في أسمى صورها اذ كانت العقيدة أساس التمييز بين الناس والاسلام دينا وجنسية معا (1) . وفي فترة متأخرة لم يعد الدين المعيار الوحيد للتمييز بين جميع المقيمين داخل الدولة وأصبح الكل يتمتعون بكافة الحقوق السياسية والمدنية ، بغض النظر عن عقيدتهم الدينية (2) .

وان أسمى المفاهيم واشملها في هذا المضمار هي نظرة الاسلام الى أفراد الدولة ، فهو كما قلنا لا يفرق بينهم على أساس عرقي أو ترابي أو حضاري بل أن أفراد الدولة متساوون ولا فرق بينهم اذا دخلوا رابطة الاسلام ، واذا نظرنا الى هذا المفهوم بشمولية هذا العصر فاننا لا نقدر قيمة هذا المفهوم أما اذا رجعنا الى فجر الاسلام فاننا نجده ثورة كبرى في تاريخ الدول والشعوب لان مفهوما كهذا هو بحد ذاته ثورة على ما هو سائد في ذلك الوقت .

وأصبحت الدولة الاسلامية تضم جميع المؤمنين بالاسلام الخاضعين لحكمه مهما تكون أصولهم العرقية ، وانتماءاتهم

---

1 ـ د / عبدالحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص 110 .

2 ـ نفس المرجع السابق / نفس الصفحة .

القومية فالرابطة بينهم رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ وليست رابطة دم ولا نسب ولا أرض (1).

ثانيا :— الارض (الاقليم) .

يجب لوجود الدولة أن يستقر أفرادها على بقعة معينة من الارض هي الاقليم ، وهو الذي يشمل الارض وباطنها ، ومياهها وأجواءها ، وعلى الدولة حماية الاقليم وموارده التي هي ملك لها وذلك عن طريق الافراد المنتمين لها والذين هم مواطنون فيها ، والذين يعدون في الواقع أصحاب الاقليم وأصحاب الحق في الانتفاع به وبخيراته ، والدولة ليست الا وكيلا عنهم في ممارسة حقوقهم ، وأن قوة الافراد وسيطرتهم على اقليمهم تكمن في القوة التي يستطيعون بواسطتها السيطرة على موارده وخيراته (3).

فشعوب العالم الثالث التي تملك الاقاليم التي لها من الموارد ما لا يستطيعون عد ما فيها من خيرات وثروات الا أنهم غير قادرين على استغلالها فهم في حالته الحالية لا ينتفعون من موارده وخيراته ، وبالتالي فهم ليسوا مسيطرين عليه ومنتفعين بخيراته . .

ثالثاً :— السلطة السياسية .

والمقصود بها وجود هيئة حاكمة تتولى الاشراف على شؤون الدولة من حماية الاقليم ، وتسيير الجماعة أو المواطنين الذين يخضعون لها ، وتنظيم علاقاتها مع الخارج .

---

1 — محمد المبارك / نظام الاسلام الحكم والدولة / ص 100

2 — يحيى أحمد الكعكي / مقدمة في علم السياسة / ص 103 .

3 — د / عبد الحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص 112 .

ويقوم بأمر الدولة أو السلطة رئيس يدعى رئيس الدولة ويساعده جهاز من الولاة والحكام والقضاة والموظفين المنتظمين في مؤسسات كالقضاء وديوان المظالم، والوزارة وغيرها مما تتغير أشكاله وأسماؤه بحسب الأحوال والأزمان (1)

ورغم أن عنصر السلطة لم يتحقق في المجتمع العربي قبل الاسلام لأن العنصر البدوي هو السائد في الجزيرة العربية، وكانت قبائله البدوية لا يتقبلون سلطاناً عليهم أو هم لا يذعنون إلا لسلطة تحكمية معنوية يتمتع بها شيخهم المختار (2).

اذا كانت هذه حالة المجتمع العربي قبل الاسلام فقد استطاع الاسلام أن يوحد تلك القبائل في بوتقة واحدة وتحت سلطة واحدة، وتحت نظام واحد أخضعت له جميع الارادات البشرية ذلك لأن الدين الاسلامي مدنية ذات يقظة ونهضة ووثوب بدأت بظهور الاسلام ونمت في ظل فتوحاته واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيرا من شعوب الشرق والغرب (3)

وسنجد لذلك تفصيلا في الفصول القادمة المتعلقة بالدولة الاسلامية وظروف تشكلها ونشأتها.

كما يجب أن نشير الى أن الاسلام استطاع أن يسيطر على مجرى الحضارات التي سبقته، والتي كان لها من العلوم سواء الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية، مما يقف حجرة عثرة أمام التطور الجديد الذي أحرزه وفي كل المجتمعات التي وصلها ولأن محتوى الثقافات الاجنبية كان في بداية تكوين الحضارة الاسلامية مساوية لها، وكانت

---

(1) محمد المبارك/نظام الاسلام (الحكم والدولة)/ص58

(2) كلود كاهن/تاريخ العرب والشعوب الاسلامية/نقله الى العربية د/بدر الدين القاسمي/دار الحقيقة للطباعة والنشر/بيروت/لبنان/ط2/سنة 1977م/ص8

(3) محمد لطفي جمعة/تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب/المكتبة العلمية/بدون تاريخ/ص9

آثارها في الفكر الاسلامي العامي شيئا ذاتيا ، وهذا بسبب الفتوحات الاسلامية التي أقامها المسلمون الذين أصبحوا بجانب الحضارات الأجنبية بعد انتشار الاسلام في عدة أقطار غير عربية وصارت العلوم المسيحية ، واليهودية ، والفارسية ، والسريانية ، واليونانية في مجادلة عنيفة أمام الفكر الاسلامي ، وفي مجادلة قوية حول الحقيقة الدينية واضحة في هذه المجادلة جذبا الفكر الاسلامي تلقيها .(1)

الناقد بادئا ذي بدء أن مستوى الحضارات التي سبقت الاسلام لم تتدنى جذبه اليها ولا التأثير على عقول واتجاهات من آمنوا به واتخذوا مبادئه سبيلا لهم ولحياتهم ، لأن الدين لا ينفصم عن حياة المجتمع العامة ، وهو يعد من القوى الفاعلية في حياته السياسية وغيرها ، فاذا كان هذا الأمر يبدو غريبا للاوربيين والامريكيين فهم قد اعتادوا النظر الى الدين باعتباره مسألة تخص التقوى الشخصية فقط ، كما أن لهم الطلاق القائم بين الدين والسياسة في العالم الغربي .(2)

ولا يمكن لنا أن نجاري هؤلاء فيما ذهبوا اليه ويتخذونه ذريعة لخروجهم من تعاليم أديانهم التي زيفت في كثير من مواضيعها ولابد لنا من الرجوع الى ديننا الاسلامي ودولته ونظامه ، لأنه لا يمكن أن يوجد ما يوازيه في تحقيق سعادة الانسان وحريته .

---

(1) أحمد بن الداية / الفلسفة السياسية عند العرب / تقديم وتحقيق / د / عمر المالكي / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر / سنة 1930م / ص 34

(2) مونتغمري وات / الفكر السياسي الاسلامي (المفاهيم الاساسية) / ترجمة صبحي حديدي / دار الحداثة لبنان / ط1 / سنة 1981م / ص 5

الفصل الثاني

مفهوم الدولة عند اليونان /

لعل التساؤلات التي طرحناها في الفصل الأول الذي هو مدخل فصلي هذا الباب بهذا الخصوص والمتمثلة في صيغ مختلفة منين بعضها يرتبط بكيفية الحكم ، ومصدر القوانين والتنظيم السياسي في المجتمع بشكل عام نجد له بعض التفسيرات والمفاهيم في الفكر اليوناني الذي ألح بعض مفكريه على أن السيادة والسلطة لابد أن تنبع من الشعب وهو يمثل الإرادة الواحدة المتحدة للمدينة التي كانت تمثل الدولة بجميع مؤسساتها وهياكلها ، وعليه فان مجموع القوانين لا بد أن تعبر عن مجموع الشعب وأهم ما يميز النظام السياسي اليوناني الديمقراطية المباشرة التي سادت دولة أثينا[1] ، ولكن مفهوم الدولة عند اليونان ونظرتهم للحكم أدت في كثير من الأحيان الى تعثر النظام الديمقراطي ، وذلك نتيجة لكثرة النقاش ، واستحالة السيطرة على الجماهير الشعبية التي لاتتفق على انتهاج سياسة معينة[2] ، ولهذا فان الدولة عند اليونان كانت تمثل مجتمعا سياسيا كاملا يضم جميع افراد سكان المدينة وما يتطلبه هذا التجمع من شروط للحياة لتحقيق السعادة الاجتماعية التي حاول منظرو الفكر السياسي اليوناني الوصول اليها رغم أن ذلك ... الاعلى ... مستوى الهيئة الحاكمة التي كانت تدير الأمور السياسية اذ يقول الدكتور عبد الله شريط في كتابه الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون (الدولة ... بمفهومها الحقيقي سواء عند اليونان أو عند الرومان أو عند الأوربيين اليوم هي المجتمع في شكل وحدة سياسية وادارية وقانونية

(1) د /عمار بوحوش/تطور النظريات والأنظمة السياسية /ص26

(2) نفس المرجع السابق نفس الصفحة .

وهي في نصوصها المتعلقة بالتعليل الا ... الهيئة الحاكمة وحدها))(1) وقد كان ان يسود الفكر والنموذج السياسي ... والتهابس ، فضلا عن انه لم يفرق بين الحكومة ... كهيئة ... والدولة ... هذه الاخيرة ، رغم ان التنظيم السياسي للدولة البرلمانية تعتمد اعتمادا على مبدأ ادق قانونية واجتماعية واخلاقية كمحاولة لتحقيق القوانين الاجتماعية والسيادة الاجتماعية وتكاملها لم يتحقق بسبب ما كان يسود المجتمع من تمييز بين طبقاته الاجتماعية ... تتمتع بكامل حقوقها وتواجدها والبعض الآخر لم يكن الا كطبقة ثانية خاضعة في الحياة الاجتماعية والخضوع والسياسة منها اوكد . ان التقليد اليوناني القديم في نظرته للدولة ... يركز على ... القوة العليا التي تخضع لها جميع الارادات الشخصية وما عليها الا الالتزامات والواجبات ازاء الدولة وهذه الاخيرة لا واجب لها ولا التزام تجاه الافراد تاديته ... يقول الدكتور ((عبد الله شريط)) ((ان مفهوم الدولة ... عند اليونان ان اوامرها ... كان من يحددهم ... قد اشتمل على تحديد ... الحقوق المواطن على الدولة او على المجتمع بل كان هذا المفهوم ... يلح على واجبات ... نحو الدولة اكثر مما يلح على حقوق المواطن ازائها))(2) ... هذا التحديد ... لا يمكن ان تكون للافراد حقوق على الدولة او عكس ذلك ولكن اذا كان ان ذلك يعطي للدولة حقا ... عن الافراد ... يعطي الافراد حقوقا على الدولة ... عدم التكامل والانسجام بين المفهومين ولا يمكن ان ... بين المواطن والدولة ... الاسلام الذي تأثر ... بالفكر اليوناني ... ان ... اللاحقة ...

(1) د. عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / ص 245
(2) نفس المرجع السابق / ص 246

ولم يقع أسير التناقض الذي وقع فيه الفكر اليوناني وبالتالي استطاعوا بناء شخصية خاصة بهم قائمة بذاتها تجلت من خلال ما تميزت به وهي دليل على تحليلهم وتعمقهم وغوصهم في أعماق الفكر اليوناني والوقوف على نقاط ضعفه وقوته ولاسيما عند مفكرينا ابن خلدون وابن الأزرق ، فإذا كانت اشارات الأول للفكر اليوناني قليلة فإن الثاني أشار الى ذلك صراحة في كل نقطة يتعرض اليها ويأخذ من الفكر اليوناني لاثرائها ، ووضع لاشك على ما استند على موضوعي يستند فيه الى القوانين الملهمة التي يتطلبها البحث العلمي ، وان ما استطاع الوصول اليه مفكرانا ابن خلدون وابن الأزرق في جملة أفكارهما السياسية وتميزهما بين العناصر الأساسية للحياة السياسية للمجتمع فأدركا الفرق بين الدولة ومؤسساتها من جهة ، وبين حقوق الأفراد وواجباتهم نحوها من جهة ثانية ، وبذلك خرجوا من الهوة التي وقع فيها الفكر اليوناني وغيره الذي لم يستطع ايجاد العلاقة التكاملية الفعلية والفعالة بين الفرد والدولة ، ونجد ذلك بكل وضوح عند ابن الأزرق في فصله الكامل بعنوان (الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالا) [1] ، أبرز من خلاله العلاقة الوظيفية بين الفرد والدولة وضرورة قيامها فإن أهم المبادىء التي اعتمد عليها التنظيم السياسي عند اليونان هي /

1 ـ المساواة السياسية /

وهي خضوع جميع الأفراد الى قانون واحد والى التساوي في تسيير دفة الحكم الا ان المبدأ من الناحية الواقعية كان يواصل للبعض الطبقات الاجتماعية أن تحمي

---

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 188 وما بعدها .

العائلات الكبرى من الاستبداد المستند الى الشعب الذي كان يريد القضاء عليها سياسيا [1] ، وهكذا فان المساواة الاجتماعية عند اليونانيين كانت معدومة من جميع الدلالات الاخلاقية التي يرتكز عليها مفهوم المساواة السياسية ، ولانها مجرد مفاهيم لا تستند على ما يؤكدها واقعيا .

2 ـ المساواة الاجتماعية /

ان الملامح الاساسية للمجتمع اليوناني تتمثل في كونه مجتمعا طبقيا كان منقسما الى طبقات اجتماعية عديدة كل واحدة منها كانت تتميز عن الاخرى بعدة مميزات أساسية يتحدد من خلالها وجود الفرد ومرتبته الاجتماعية داخل الدولة وكانت هذه الطبقات الاجتماعية تتصارع فيما بينها ، ونتج عن ذلك تفكك في الحياة السياسية للمجتمع اليوناني بصفة عامة ، اذ كانت هناك دائما طبقة مسخرة للطبقات الاخرى ، أو للاعلى منها ، فعلى سبيل المثال طبقة العمال والفلاحين كانت تقوم بالعمل لارضاء واشباع حاجات الطبقات الاجتماعية الاخرى ، ولكنها لا تتمتع بنفس الحقوق التي تتمتع بها هذه الطبقات وهذه الظاهرة تعطينا فكرة صادقة عن التناقضات الاجتماعية العجيبة التي كانت بدولة المدينة [2] ، لذلك فان جميع الاصلاحات الاجتماعية التي حاول اليونانيون تجسيدها ميدانيا لم تنجح بسبب التقسيم الطبقي للمجتمع عكس ما نجده عند مفكري الاسلام الذين أخذوا الفكرة (المساواة) ولكنهم وضعوها في قالب اسلامي واجتماعي وبالتالي بنوا لانفسهم منهجا وفكرا خاصا استمد أصوله من الدين رغم تأثرهم بالفكرة اليونانية .

---

(1) جان توشار وآخرون / تاريخ الفكر السياسي / ترجمة علي مقلد / ط2 / سنة 1983م / ص18

(2) د / عمار بوحوش / تطور النظريات والانظمة السياسية / ص55

ان ماقام به اليونانيون من تدبير لمساعدة انفشامجة والمعوزين واشتراكية الدولة ما هو الاتعبير خداع[1] ، وكذا بالنسبة للمساواة بين الطبقات الاجتماعية ، وبين الرجال والنساء ، الا أن الواقع يؤكد انه لم يحدث رجل سياسي قد وضع عقيدة أو تصميما وتصورا لسياسة المساواة الاجتماعية ، والتدبير التي تذكر عادة في هذا المجال تنطلق من الضرورات القائمة أو من أي منطلق فكري آخر[2] . ولهذا فان التنظيم السياسي العام للدولة لم يجسد أخلاقيا ، ذلك لأنه لم يعزل الفوارق الطبقية والجنسية بين البشر اذ لم يكن اليونانيون يتصورون حياة اجتماعية متساوية بينهم على الفوارق في المبادئ الاخلاقية التي ترتبط بالسياسة رغم بعض الاصلاحات السياسية التي قام بها بعض المنظرين السياسيين امثال (كليستينيس) كانت كلها تتسم بالطابع الديمقراطي وهدفت كما قال ارسطو الى جعل الحكم بيد الأكثرية المطلقة من الشعب[3] . ولكن نزعة الفوارق الطبقية الاجتماعية كانت متجسدة في اصلاحاته لانه نظم الحياة الاجتماعية وقسمها من حيث ارتباطها بالمكان الذي تعيش فيه مجموعة من الافراد أي سكان الجبل على حدى وسكان القرية على حدى ، وسكان المدينة على حدى ، وضمهم الى قبائل تخضع الى ارادة واحدة ، ولكن ارتباطهم بالارادة الواحدة لايعني تساويهم اجتماعيا لأن هذه الأخيرة تعني المساواة في الحقوق والواجبات وفي فرص العيش والحياة والتملك والحكم ، والعلم والمعرفة ..الخ من وظائف الانسان المختلفة في الحياة .

(1) جان توشار/ تاريخ الفكر السياسي / ص18
(2) نفس المرجع السابق / ص19
(3) يحي أحمد الكعكي / مقدمة في علم السياسة/ص46

مفهوم الدولة عند افلاطون

ان مفهوم افلاطون للدولة يرتكز اساسا حول الدولة الكاملة او ما اصبح يعرف في الكتب العربية الاسلامية (المدينة الفاضلة) اننا هنا في هذا البحث لا نريد دراسة افلاطون دراسة لذاته وانما نريد ابراز فكرته العامة حول الدولة ، وكيف تطورت وانتقلت الى غيره من المفكرين على مر العصور ولا سيما عند مفكري الاسلام ، وما مدى تأثرهم بجملة الآراء والافكار التي سبقتهم وكيف استطاعوا بناءها وتنسيقها ووضعها في اطار يعبر عن قدراتهم وابداعهم الفكري الخلاق من جهة ، وعلى ارتباطهم بدينهم وتراثهم من جهة ثانية ، اذن نحن لا نريد الغوص في اعماق افكار افلاطون من حيث تحققها او تجسدها فتلك حالة اخرى ، وانما نريد ان نتطرق الى اهم المبادئ السياسية والاجتماعية التي نادى بها ، فالمبدأ العام عند افلاطون هو ان الانسان بطبعه مدني ولا يستطيع ان يحيى وحده لانه غير قادر على ان يكفي نفسه بنفسه ، ولذا فلابد له من التعاون مع بني جنسه حتى يكتمل نشاطهم المتعلق بكل الحاجات الحيوية التي تمكنهم من المحافظة على وجودهم وبقائهم ومادام الفرد وحده لا يستطيع تحقيق كل هذه الحاجيات من خلال ذلك ظهرت ضرورة تقسيم العمل الذي نتجت عنه بعض الصنائع البسيطة فاصبح كل فرد يعمل في مجال معين من اجل كفاية نفسه وخدمته للجماعة في نفس الوقت ، واذا كان الفرد غير قادر على كفاية نفسه فان المجتمع هو الاخر لا يستطيع ذلك لان الحياة الاجتماعية تتطلب

عمليات اجتماعية مهمة ، التبادل التجاري المتمثل في الاستيراد والتصدير ، وبذلك تطور التجارة والنظام المالي ، فتنتقل الجماعة من حياة شبيهة بالحياة الحيوانية الى حياة متطورة تتوفر فيها حاجة الانسان التي تتجاوز الحاجات البيولوجية لتحقيق بعض الحاجات النفسية (الموسيقى ، التذوق ، التصوير) ولهذا يمكن أن نخلص من القول بأن أفلاطون يعتبر أن الدولة نشأت من انعدام الاكتفاء الذاتي عند الافراد(1) ومن الحاجة الى التنظيم الاجتماعي ، وقد كان لهذه الفكرة امتداد تاريخي حتى عصر ابن خلدون وابن الازرق اللذين جريا وراء هذا النسق الافلاطوني الذي يقول ابن خلدون (ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري)(2) وقد حذا حذو ابن خلدون ابن الازرق الذي أكد على ضرورة العمران والتجمع الانساني الذي لابد منه للحياة البشرية فيقول ابن الازرق (ان الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ضروري ، ومن ثم قال الحكماء الانسان مدني بالطبع ، أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، لحفظ بقائه وجوده وبقاء نوعه ، اذ لا يمكن انفراده بتحصيل أسباب معاشه واعداد ما يحتاج اليه من غذائه لنفسه دون معين من أبناء جنسه ، فيضطر الى اجتماع يتكفل له بذلك على أيسر مرام لتتم حكمة ايجاده

---

(1) موريس كرانستون / أعلام الفكر السياسي / دار النهار للنشر / لبنان / سنة 1961م / ص14

(2) ابن خلدون / المقدمة / الشركة التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر / ص77

وغاية ماخلق من أجله [1].

وتكون غاية الدولة من حيث عند المبدأ المذكور (حاجة الفرد الى غيره) في هذه الحالة مثل غاية الشخص أي سعيه الى الفضيلة ومايتنتج عنها من سعادة أي أن غايتها الأسمى هي الوصول بالشخص الى تحقيق غايته وتكون في هذه الحالة بمثابة المربي الناجح لأنها توصل الفرد الى غايته الأسمى (الفضيلة) وواجبها عندئذ لايتمثل في حماية الجماعة ضد العدوان الخارجي وتوسيع أرضها واستتباب المظالم فيها داخليا بحيث لايخدع أحد أحدا ولايلحق به ضررا ، بل تتمثل أيضا في التربية الأخلاقية باعتبارها فضيلة الفرد والمجتمع [2] ، وذلك لأن انحطاط الدولة يأتي نتيجة لتدهور أخلاق الأفراد والحكومات ، ولكي تقي نفسها من الانحطاط يجب أن تتكفل بتربية النشء والسير حسب قواعد أخلاقية تتماشى والعادات التقليدية في المجتمع الأثيني [3] ، ومن حقها عندئذ التدخل في جميع الميادين وبدون حدود ، ورغم ذلك فان مفكري اليونان لم يستطيعوا تحقيق السعادة الاجتماعية لمجموع أفراد المجتمع وأن ذلك لم يكن الا شعارا مثاليا اتخذوه ولم يتجسد الا في الفكرة التي نادوا بها بينما الواقع كان عكس ذلك لأن الأفكار كانت في جلها نظرية صورية مثالية لاصلة لها بالواقع ووقع خلالها أفلاطون في الهوة الساحقة بين المثالي والواقعي ، وكان بناء الدولة عند أفلاطون حسب بناء النفس اذ قال (أمر المملكة بالملك وترتيب أصحابه على حسب نظام قوى النفس [4]) فالذي يقابل العقل هم الحكام ، والذي يقابل الشجاعة هم

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 71

(2) أ. ولف جيجن / المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية / ترجمة د/ عزت قرني / دار النهضة العربية القاهرة / مصر / سنة 1976م / ص 460

(3) د / عمار بوحوش / تطور النظريات والأنظمة السياسية / ص 70

(4) د / عبد الرحمن بدوي / أفلاطون في الاسلام / نصوص حققها وعلق عليها / دار الأندلس / بيروت / لبنان ط 3 / سنة 1982م / ص 176

المحاربون (الحراس) ، والذي يقابل الشهوة هم البقية الباقية من السكان وقد اهتم افلاطون بتكوين طبقة الحكام في الدولة ، واعتبرهم أفضل البشر وهؤلاء لا يمكن أن يكونوا من غير الفلاسفة اذ قال (واذا لم يصبح الفلاسفة حكاما أو لم يبدأ هؤلاء الذين نسميهم ملوكا وأمراء في السير على طريق الفلسفة على نحو حقيقي وعلى نحو ايجابي ، بحيث تلتقي السلطة السياسية والفلسفة في شخص واحد ، واذا لم يحدث هذا فلن تتوقف الشرور التي يعاني منها البشر)[1].

وكذلك فانه في رأي افلاطون اذا ما قام دولة تحوز الشروط المادية المتمثلة التي تتوجبها الحياة المادية المعاصرة فلا يمكن أن تتحقق تلك الشروط الا اذا كان للدولة جند (جيش) يحميها ويحمي ثرواتها من نهب جيرانها ومنها تنشأ مشكلة اختيار أفراد هذه الطبقة الجيدة من الحماة وتدريبهم[2].

ان جملة هذه الافكار الافلاطونية في هذا المجال قد انتقلت الى المسلمين وتأثروا بها وأثروا فيها ، فكان بعضهم شبيها به في بعض الافكار ، وبعضهم الاخر قد وقف على آرائه ولم يقع فيما وقع فيه افلاطون من بعض التناقضات ، فابن خلدون رغم اطلاعه على الفكر اليوناني — كما سنبين ذلك في الباب القادم — قد تحرر من الهوة الافلاطونية (الخيال ، والواقع) ، وبنى لنفسه منهجا علميا استطاع بواسطته استقصاء الواقع والوقوف على حقائقه ، وهو أظهر قدرته الذاتية الفردية والعلمية ، وهي دليل على تعمقه وادراسته للواقع وحقائقه ، وتتركز على هذا الاخير أكثر مما يركز على الفكرة لما له من أهمية في الحقيقة العلمية ، وقد لا يكون متفقين مع ابن خلدون الذي يؤكد على وصول الفكر اليوناني الى المسلمين

---

(1) أولسف جيجن / المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية / ص 46

(2) موريس كرانستون / اعلام الفكر السياسي / ص 14

مع عدم تأثره به حيث يقول (إنه وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة)[1] وما وصل إلينا عن ابن خلدون حسب رأيه لم يطلع إليه عقل بشر في تفنيده إذ قال بخصوص علم العمران أنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على منحاه لأحد من الخليقة[2].

أما ابن الأزرق فقد سلك مسلكا وسطا إن صح التعبير بين الفكر الأفلاطوني والفكر الإسلامي والفكر الخلدوني إلا أنه في مجالي الأخلاق والسياسة، وكما نجد لديه منهجية وأسلوب خاص به في معالجة أفكاره الفكرية، ونشير هنا إلى أن كل من ابن خلدون وابن الأزرق قد رفضا الفكرة الأفلاطونية القائلة (الفيلسوف الحاكم)، وسبب ذلك يعود في نظرهما إلى كون الفلاسفة (معتادين بالنظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات)[3] ولهذا فالفيلسوف لا يستطيع ممارسة الحكم في نظرهما.

أما الفكرة الأفلاطونية التي كان لها صدى عند كل من ابن خلدون وابن الأزرق فهي ضرورة توفر الجند للدولة سواء من حيث حفظ نظامها في الداخل أو حمايتها من التدخلات الخارجية، لكن وجود الجند وحده في نظر أفلاطون لا يضمن استقرار الدولة بل لا بد من توفر العدالة التي هي أساس الحكم وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ يقول في ذلك (إن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره، ومن جهة أخرى فإن المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص71

(2) نفس المرجع السابق / ص70

(3) نفس المرجع السابق / ص705

(3) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج2 / ص838، 839

أي الحكام في أحكامهم على الدولة هو المبدأ القائل أن أحداً لا ينبغي أن يعتدي على ما يملكه غيره، أو يحرم مما يملكه هو[1] وفي نفس الوقت يخلصون إلى أعطاء مفهوم للعدالة فيقول (ان العدالة هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به)[2] أو هي (الصدق في القول والوفاء في الدين)[3].

وقد تبلورت عند ابن الازرق هذه الفكرة فيما بعد وعبر عنها بما يلي :-
(لا يمكن للحاكم الا السير في طريق الشرع وفي خدمتها اذ يقول افلاطون فضل الملوك على مقدار خدمتهم لشريعتهم، وتقربهم على مقدار اقامتها، واذا تخلى الملك عن الدين حاربته الشريعة بأشخاصها ولم تعوله الا بمقدار ما يعد ملكا طبيعيا)[4].

وأن الظلم في نظر افلاطون هو التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث، فيجني على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب اذا عد ذلك جريمة[5].

ومن هنا وجبت العدالة التي تعني عنده مجموعة قوانين فرضها خوف التظالم اذ أن معاناة الناس للظلم أفضل من اقترافه، لهذا نجد أن تظالم الناس وقاسوا وطأة العدوان وخبروا العدالة والظلم رأوا من الخير أن يتفقوا على أن لا يظلموا أو يظلموا ومن هنا نشأت القوانين والمعاهدات، وعملوا بما قضى به القانون شرعا وعدلا وذلك هو أصل العدالة وجوهرها[6].

واذا كان افلاطون كما ذكرنا مجد الحاكم الفيلسوف واعتبره أكمل البشر وولي السلطة اللانتخابية، فإنه بعدما جرب ذلك خصوصا مع ملك (سيراكوس) (ديون)، تراجع عن ذلك واعتبره متساويا اصبح

---

(1) د / فؤاد زكريا / دراسة لجمهورية افلاطون / ص82
(2) نفس المرجع السابق / ص82
(3) نفس المرجع السابق / ص83
(4) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص200، 201
(5) د / فؤاد زكريا / دراسة لجمهورية افلاطون / ص82
(6) الفارابي / كتاب الجمع بين آراء الحكيمين / ص15

بتهمة السواطنين ... ن الإثينيين ويخضع للقانون مثلهم، وأكد على أهمية الدستور ... لسيادة السلطة العليا، وتحقيقاً لهذا اقترح تأسيس مجلس ... له سلطة روحية ويكون من مهامه اعداد المشاريع القانونية، واختيار هذا المجلس خارجاً عن نطاق الحكومة وقوانين المدينة وله السيطرة الكاملة على المؤسسات التشريعية للبلاد واشترط أن تتوفر في اعضائه الفضائل الحميدة التي تتصف بها سادة الحكم من الفلاسفة، وهذا المجلس يحل محل طبقة الحكماء[1].

وهكذا فان افلاطون قد نظر الى السياسة من الجانب الاخلاقي والانساني المتمثل في تحقيق غاية سامية الا وهي الجمعية بين أفراد المجتمع[2]، والذي لا يمكن أن يتحقق الانسجام دولة، أو بالاخرى فان السياسة تخدم الاخلاق أو تطابقهما من حيث المنطلق، رغم أن الاخلاق عنده ليست مماثلة لقيمتها الاخلاقية لانهما تقوم على الفوارق الطبقية الاجتماعية، لذلك فان السياسة عنده بعيدة من التجربة العملية لا يتماشيان مع العدالة ... العدالة سواء الفردية أو الجماعية ... المنفعة أو المصلحة واللياقة وليست ... التي ... مجتمع الحضارة ولا تقتصر السياسة على هذا المقياس، بل ... فكرة الخير والحق ... الاجتماعي[3].

ولا يهتم ذلك الاكما جاء على لسان افلاطون (العدل هو أمان للانسان في الدنيا والآخرة، و ... والمفاوي للروح ... والثقة عند الشدائد ... وهو ... لانه ... كل شركة ومعاملة وأكثر ما يميل اليه الانسان ... وأساس ... التامع فهو ... بطلبه، ولذلك فيميل خالقه ... مثلهم[4].

---

(1) د /عمار بوحوش /تطور النظريات والانظمة السياسية /ص 78

(2) Platon / le banquet / idées gallimard / 197? / p. 72-73

(3) جان توشار /تاريخ الفكر السياسي /ص 3

(4) د /عبد الرحمن بدوي /أفلاطون في الاسلام (نصوص حققها وعلق عليها) /ص 152

مفهوم الدولة عند ارسطو :-

يرى ارسطو أن ماهية الانسان لا تتحقق كليا الا في الدولة (المدينة) وأن هذه الاخيرة تقوم على وحدات اجتماعية متوالية وهي العائلة التي تجمع بين الجنسين، ثم جماعة القرية، وتنشأ من هذه ثلاث صور للسيادة وهذه الصور تقابل أنواع العلاقات العائلية :- العلاقة بين الرجل والمرأة وهي صورة أولى للنظام الحكم الارستقراطي والعلاقة بين الآباء والابناء وهي صورة أولى للحكم الملكي، والعلاقة بين الاسياد والعبيد وهي صورة أولى لنظام الطغاة[1].

وبناء على ذلك تظهر ثلاثة أشكال للحكم وهي :-

أولا : الحكم الملكي :- وهو نظام حكم تكون فيه السيادة لفرد بعينه أي أنه حكم الفرد ويمكن للدولة به من تحقيق مطامح الافراد وانجاز الاعمال، ولهذا فهو نظام معقول في الحكم ومقبول اذا كان على رأسه فرد ممتاز، لكن عيبه أنه يتحول الى حكم استبدادي اذا فقد الملك نفوذه وضعفت سلطته.

ثانيا : الحكم الارستقراطي :- وهو حكم النخبة أو الاقلية التي تحتكر السلطة لانها الوحيدة المؤهلة من الناحية التعليمية للقيادة والحكم لأن أبناءها الاغنياء وحدهم في ذلك العصر كانت لهم امكانيات التعليم والتربية، لكن ارسطو كان متحفظا من هذا النوع من الحكم ولا يثق كثيرا في هذه النخبة لانها في رأيه عندما تتسلم زمام الامور تتناسى مطالب الافراد، وبذلك تتحول من ارستقراطية الى أوليغارشية اذا دب اليها الفساد وأصبحت السلطة في يد شخص أو جماعة ضيقة ومحدودة جدا وليس في يد فئة وطبقة

(1) أولف جيجن / المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية / ص 466 .

ثانيا : الحكم الديمقراطي : وهو حكم الاغلبية أو الكثرة ويتيح الفرص لجميع الافراد محترما القوانين ، لكن هذا الحكم الذي يشرك الاغلبية والفقراء والعامة يؤدي الى الفوضى وتدهور الاوضاع السياسية ولهذا لم يكن ارسطو راضيا عن هذا النوع من الحكم الديمقراطي .

وبذلك يكون ارسطو قد ميز - كما يقول الدكتور عبد الله شريط - بين الدولة والحكومة لاكثر من (20) قرنا فقال (ان الدولة هي مجموع المواطنين والارض والقوانين ، والحكومة هي التي تدير جهاز الدولة ، وليست هي الدولة ذاتها)(1).

ان تقسيم ارسطو للدولة لا يبحث في شروطها فحسب بل يمتد الى النظام الحكم الذي يكون في ظل ظروف معينة أفضل النظم الممكنة التحقيق في الواقع . وبهذا فان الدولة (المدينة) لم تكن مزارا جهارا أو شبهها وهميا خرافيا ولم تكن وحشا ، ولم يكن مواطنوها أصابع قزم بمخلوق الهمي .

ويرى أن كينونة المواطنين وضرورتهم لم تتحقق الا عند اشتراكهم في حياة المدينة حيث كانت قمة حياة من التوافق الخلقي هي الحياة الفضلى ، والاتحاد في هذه الحياة هو حياة المدينة ، فلم تكن هذه الاخيرة مجرد مجتمع له حيز مكاني مشترك ، وتسوسه تدابير أمن من دون ارتكاب الجرائم ويفتح فيها مجال البيع والشراء ، ولو كان الهدف من المدينة هو مجرد الاستمرار لصار في وسع العبيد والحيوانات انشاء المدن(2).

ولكنهم حسب رأيه لا يستطيعون ذلك لأن عليهم المساهمة في توفير السعادة ، أو في اقامة حياة ترتكز على الخيار الحر فالمدينة في

---

(1) د /عبد الله شريط/ الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون /ص245

(2) موريس كرانستون /اعلام الفكر السياسي /ص27

شكلها المتقدم تتمثل في سبيل الاعمال النبيلة وليس لمجرد المشاركة(1). فالدولة عنده تعد كل مركب يتكون من أجزاء يشكلها ويجسدها المواطنون والمواطن ليس مجرد ساكن مدينة ، انه ذلك الذي يشارك في ادارة العدل وفي الوظائف ، فعليه اذن بمعرفة الاساسية وكيفية الامتثال لهما لتحقيق خير المدينة ، وذلك لكي يتميز الانسان الصالح من الطالح ، وأن تشكل الناس في هذه المدينة ليس سويا كما قال السفسطائيون بل هو طبيعة ، فالمساواة مخروق لعمل الطبيعة ولخير الدولة جميعا ويستحيل التفيذ عنده .

أما تقسيمه للحكومات كما ذكرنا من قبل ، وتحديد أشكالها فان هذا يرجع الى النسبة التي تحوي الى عدد الحكام ، فهناك حكومات صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة ، فالحكومات الصالحة عنده هي الملكية والارستقراطية والديمقراطية ، والحكومات الفاسدة هي الطغيان والاوليغارشية والديماغوجية ، والحكومات المثلى في نظر ارسطو هي الوسطى بين هذه الانواع من الحكومات الصالحة والفاسدة ، فيقول (أن هذه الوسطى مؤلفة من أصحاب الثروة المتوسطة يعيشون من عملهم ، ولا يملكون فراغا من الوقت ، فلا يعقدون الا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور ، فحكومتهم مزاجا من الاوليغارشية والديمقراطية ، وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الاحزاب المتطرفة وصيانة الدستور ولا خوف أن يحدث خصومهم عليهم فانهم لما كانوا وسطا كانت المسافة بينهم وبين كل ضد أقصر منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بما ضداده ، ولا يمكن أن تقوم حكومة شعبية

---

(1) موريس كرانستون / اعلام الفكر السياسي / ص23

الا على اعتبار دابيحة هذا الشعب، فهو لا يبني دولة نظرية ولكنه يستخدم دالة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع [1].

ويرى أن الدولة الحكيمة المتزنة هي التي تشغل أراضي فقيرة يسهل الدفاع عنها، وبحيث يعرف الناس بعضهم بعضا، والمكان الجغرافي يجب أن يكون قريبا من البحر لتأمين الاتصالات السلمية، ويختلف باختلاف عدد الدولة [2].

ولعل لفكرة ارسطو هذه صدى على الفكر الذي تلاه وبالخصوص عند ابن خلدون وابن الازرق، فقد دعيا الى فكرة مشابهة لفكرة أرسطو، فقد عنون ابن خلدون في فصل بعنوان (أن لكل دولة لها حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها) جاء فيه (والسبب في ذلك، أن عصابة الدولة، وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصا على الممالك والثغور التي تصير اليهم ويستولون عليها ... لحمايتها من العدو وامضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك. فاذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك، فلا بد من ... اذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون ثغرا للدولة، وتخما لوطنها ونطاقا لمركز ملكها. فاذا تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية، وكان موضعا لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة) [3]

وقد سلك ... ابن الازرق ... المسلك ... الكبير والرهبة [4].

ومن هذا كله نستنتج بأن لا بد للدولة من رقعة جغرافية لا يمكن أن تتجاوزها اذا كانت امكاناتها لا تسمح لها بحمايتها

---

(1) الفارابي / كتاب الجمهوريين اراء الحكيمين / ص 49

(2) Jean Touchard / histoire des idées politiques / ...

(3) ابن خلدون / المقدمة / ص 212 - 212

(4) راجع ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 148

ونلاحظ أيضا أن لهذه الفكرة تطورها التاريخي من أرسطو ورا بمفكرينا المذكورين ، ولكن ما يجب أن نستخلصه هنا هو فهم ارسطو للدولة بشكل عام ، فهي عنده الهيئة السياسية أو المؤسسة الوطنية التي ينتمي اليها كل أبناء الشعب وتربطهم بها علاقة روحية تقوم على العادات والتقاليد والقوانين التي يسري مفعولها على أبناء المجتمع الواحد ، أما الحكومة فهي عبارة عن النخبة التي يختارها الشعب لما تمتاز به من حصافة الرأي وبعد الرؤية والموهبة والقدرة على القيادة [1] هذه الأخيرة تتكون من هيئة تنفيذية تتولى الاشراف على الأمور العامة للدولة مثل اعداد الترتيبات اللازمة لتنفيذ قراراتها ، والتأكد من قيام الولاة بواجباتهم وانشاء وظائفهم ، واحداث هيئة قضاة تتكفل بالبت في أمور العدالة بمحاكمة الافراد الذين يحاولون اختلاس أموال الدولة أوخرق القوانين العامة [2] ، ان هذه الأفكار وغيرها التي نادى بها ارسطو قد وصلت الى مفكري الاسلام ومنهم ابن خلدون وابن الازرق سواء قبل الأول بذلك أم رفض لأن الرفض أو القبول يكون مبنيا على فهم الفكرة ذاتها ، لذلك فاننا نؤكد قطعا على أنه أخذ من أفكار ارسطو ، بينما نجد ابن الازرق ذكر ذلك علنا ويشير اليه في حينه ، فحينما يتعرض الى فكرة ما فانه يذكر جميع الذين ذكروها سواء ابن خلدون أو غيره من العلماء والمفكرين ، لاننا ذكرنا في بداية البحث أن دراسة ابن الازرق لا تعني الوقوف على أفكار ابن خلدون بل تتعدى ذلك الى الكشف عن مصادرها الفكرية وبالتالي اظهار التراث الانساني وما وصل اليه من حقائق في التجمع

---

(1) د /عمار بوحوش / تطور النظريات والأنظمة السياسية . ص78

(2) نفس المرجع السابق / ص80

الانساني وفي السياسة والاخلاق .

اما بالنسبة للعلاقة بين الاخلاق والسياسة عند ارسطو فهو يرى ان الثانية (السياسة) ارفع من الاولى (الاخلاق) لان السياسة تتناول المجتمع لا الفرد ، والواقع ان المجتمع هو الذي يعد الفرد للفضيلة ، ويحميه ، ويعلمه ، ويربيه ويساعده على اكتساب الفضائل ، وعلم السياسة يسن القوانين ويرعاها ، والدولة توجه المجتمع وتحفظه بالعناية والتنظيم وتهديه الى غايته (1) .

ولكن وقفتنا عند هذه الفكرة الارسطية تشير الى عكس ما ذهب اليه ، اذ ان الاخلاق تسبق السياسة ان لم نقل هي مبدأها ، لان المجتمع الذي يعد الفرد يعتمد في ذلك على مبادئ وأسس ، ولا يمكن ان تكون تلك الا اخلاقية ، لانها تتوجه الى نواحي الفرد الاخلاقية التي من بينها الفضيلة ، التي يرى ارسطو بانها غاية توجيه المجتمع للفرد اما اذا كانت الدولة توجه المجتمع فانها ترتكز في ذلك على مبادئ سياسية وبالتالي فان حياة الفرد تكون اخلاقية قبل ان تكون سياسية ومنه فان علم الاخلاق هو اصل علم السياسة ومبدأه ، وهو ارفع منه بضرورة الوجود اي الاخلاق قبل السياسة .

---

(1)- انعام الجندي / دراسات في الفلسفة العربية واليونانية / ص67

الفصل الثالث

مفهوم الدولة عند المسلمين

نشأت الدولة الاسلامية وظهرت بعد العناء الكبير الذي لقيه الرسول صلى الله عليه وسلم في بنائها وانشائها وتنظيمها، ذلك أنها لم تقم على ما كان سائدا في المجتمع من مفاهيم وعادات وتقاليد آنذاك، من أجل ذلك وجد الرسول صلى الله عليه وسلم أنواع الايذاء والشرور المختلفة في مجتمعه نظرا لما جاء به، واستمر يدعو قومه بالحكمة والموعظة الحسنة، وترجع بعض الدراسات السياسية التي أن دولة الرسول صلى الله عليه وسلم نشأت بعد بيعة العقبة الأولى والثانية، ولكن يمكن ارجاعها من وجهة نظرنا إلى نزول آية تنزلت من الـ القرآن الكريم باعتباره دستور الدولة الاسلامية، وكانت أهم بنود البيعة الأولى مبايعة من بايعوه على أن لا يشركوا ولا يسرقوا ولا يزنوا، ولا يقتلوا ولا يأتوا ببهتان ولا يعصوا في معروف (1)، وكان من بين بنود بيعة العقبة الثانية، نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم وحمايته، وبعد هذه البيعة أذن الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه بالهجرة التي بدأت في أواخر ذي الحجة من السنة الثالثة عشر للبعثة، ولم يبق من أصحابه بمكة الا أبو بكر والنبي صلى الله عليه وسلم، وذلك حتى يؤذن له بالهجرة وجاء الاذن فهاجر الى المدينة ولحق بأصحابه هناك

---

(1) د / عبد الحميد اسماعيل الأنصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص144

وكان أول ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة هو بناء المسجد مقرا للعبادة ومركزا للشورى [1]، وآخى بين المهاجرين والانصار وكتب كتابا بينه وبين اليهود ليعيشوا معا، وكان هذا الكتاب في نظر بعض الدارسين للفكر السياسي والاسلامي هو أول دستور لدولة الرسول صلى الله عليه وسلم، بالمعنى الحديث للمواثيق والدساتير، وهو يتضمن الحقوق والواجبات، ويقرر المساواة التامة بين المسلمين ويحدد العلاقات بين المسلمين وغيرهم من اليهود ومن تبعهم من المشركين، ومن هذه المنطلقات أصبح مفهوم الدولة في الاسلام يقوم على أساس عقائدي لا على أساس جغرافي، أو عرقي، فأصبحت بذلك دولة الاسلام وأمته تقوم على مبدأ انساني عالمي (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) [2] ورفض الاسلام لأمته ودولته أن تنغلق على عصبية ضيقة [3]. ففي الحديث الشريف (ليس منا من دعا الى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية) [4]، فالاسلام قد وحد أمته تحت رايته وعلى موائده الحسنى، والدولة في هذا الاطار تقوم على أساس قانون يخضع له جميع الافراد، يستمد من كتاب الله وسنة رسوله، وتقوم بحراسته سلطة حكومية يجب أن تخضع لأحكام الكتاب والسنة وتوضح هذه الاحكام بكل السبل الى الناس، وأن توجه الأسرة والمدرسة ووسائل الاعلام، وتربية النفوس بالقدوة والسلوك وفق دعوة الاسلام وهداية الدين، وأن تشيع في المجتمع التعاون على البر والتقوى والتواصي بالحق والخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [5]، وعلى ذلك فان الحكومة (المنظمة)

(1) د/ عبد الحميد اسماعيل الانصاري/ نظام الحكم في الاسلام/ ص115
(2) سورة الحجرات/ الآية 13
(3) د/ محمد فتحي عثمان/ من أصول الفكر السياسي الاسلامي/ مؤسسة الرسالة/ ط1/ 1979م/ ص63
(4) رواه أبو داود
(5) نفس المرجع السابق/ ص63

في المجتمعات الاسلامية مرتبة على مفهومين (1)

أولا / مفهوم قانوني متصل ببيان الحدود اذ يرى الامام الغزالي أن الشهوات هي السائدة عند الاغلبية في المجتمع ولهذا وجبت السياسة للبشر (2) ، لأن تحرك البشرية يشتد وفق هذه الطبيعة الحيوانية يؤدي الى الفوضى والظلم والعدوان وعدم الاستقرار .

ثانيا / المفهوم أخلاقي أي مهمة الارشاد والتوجيه لأفراد هذه المجتمعات، فالدولة من هذا المنظور الاسلامي هي أساس الدنيا والآخرة ، الدنيا التي هي أساس الدين ، وهي تربط بين وجوه النشاط [illegible] والثقافي والاقتصادي والصحي والسياسي للفرد ربطا يجعل من حياته في جانبها الشخصي وجانبها العام كلا عضويا متكاملا لا يمكن تحقيقه الا في نطاق الدولة . (3)

وبذلك تحقق الدولة العدالة في أوسع معانيها التي لا يمكن أن تتحقق الا بها استنادا الى ما أمرنا به الشرع أي الخضوع الى القانون سواء ما يلتزم به الفرد ازاء غيره ، أو ما يلتزم به غيره تجاهه ، أو ما تلتزم به الدولة ضبط تجاه المجتمع والفرد أو ما يفرض على الافراد من خضوعهم وانضباطهم تجاه الدولة . وأن تجسيد مبادئ الدولة الاسلامية في الواقع لم يكن نتيجة ما وجد من قوانين وأحكام فحسب بل نتيجة لسلوكها العملي المستقيم في سياستها الداخلية وفي المجال الدولي وذلك بحفظ الدين ومناصرة الحق ومقاومة العدوان والتعاون مع المجتمع على الخير والنفع. (4)

---

(1) د / محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص63
(2) يحي أحمد الكعكي / مقدمة في علم السياسة / ص217
(3) نفس المرجع السابق / ص218
(4) د / محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص67

ومن بين المبادئ العامة التي حققت التوازن في المجتمع الاسلامي وغيرت التصورات السابقة في كل المجتمعات أيضا مبدأ الشورى الذي زالت من خلاله شقوة الفصل بين الراعي والرعية وأصبح واضحا التكامل منهما بدوره في الحياة وواجباته وحقوقه نحو الآخر ونحو نفسه ونحو مجتمعه ، فالاول أصبح مسؤولا عن الثاني وهذا الاخير أصبح كذلك مسؤولا عن الاول في تقويمه ، وذلك لان الأمر بينهم شورى ومشاركة بل ان مسؤولية الحاكم كبيرة لانه مسؤولا عن الرعية أمام ربه فهو يحرص على أن يؤدي الأمانة جهد استطاعته (1)

وللشورى أهمية كبيرة في حياة الفرد والجماعة فأهميتها للفرد أنها تتيح له المجال الطبيعي الملائم لتكوين شخصيته وتنمية قدراته ومواهبه عن طريق ايجاد المناخ الذي يساعد على دفع الفرد لاخراج طاقته المبدعة ، وكذلك تيسر للفرد أن يستفيد من تجارب وخبرات وجهود الآخرين في المجالات المختلفة ، وأما الشورى على مستوى الجماعة ففيها تأليف للقلوب وتطييب للنفوس وتقدير للعقول واحترام الرأي الجماعة ، وبالمشاورة الجماعية تصل الى وحدة الأمة ، وذلك عن طريق قضاياها وتبادل الرأي حولها ، فتتقارب المشاعر وتتوحد (2).

فالدين الاسلامي باعتماده على مبدأ الشورى لا ينفي العمل السياسي وهو في هذا المجال لا يفرق بين السياسة والدين (3) ، اذ أن العمل السياسي الصالح خير عند الله ثوابا ومنزلة من مزيد من العبادات وقد يسبق لله ابن الاثير قوله (السلطان الكافر العادل [illegible] الا [illegible]

---

(1) يحي أحمد الكعكي / مقدمة في علم السياسة / ص 213

(2) د. عبد الحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام ، ص 46

(3) سنرجع الى الحديث عن هذه القضية في فصول لاحقة

أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه الضيع للسياسة الشرعية والجور المرتب أبقى من العدل المهمل ، اذ لا أصلح للسلطان من ترتيب الأمور ، ولا أفسد له من اهمالها ولا يقوم سلطان ايمان أو كفر الا بعدل نبوي ، أو ترتيب اصطلاحي [1] ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة) [2] ، فبهذه الصورة يختلف الاسلام عن غيره من الأديان في أنه للدين والدنيا معا [3] ، اذ أنه جعل العمل الدنيوي الصالح في منزلة العبادات والتقرب الى الله [4] .

فالدولة عندئذ في الاسلام لابد منها للتجمع الانساني ، وهذا ما نجده عندما نتحدث عن الدولة عند ابن خلدون وابن الازرق ، وكأنهما بذلك يردان على ماركس ومن حذا حذوه ممن زعموا أن الدولة شر لابد من ازالته فقد قال ابن خلدون (ان الأمة اذا تواطأت على العدل وتنفيذ أحكام الله لم تحتج الى امام ، والذي حملهم على هذا المذهب ، انما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك ، والشرع لم يذم الملك لذاته ، وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات) [5] .

ولعل لاكمال هذا المنظور العام للدولة بصفة عامة عند اليونان وعند المسلمين أن نخرج بملاحظات عن الدولتين ، وأحسن تعبير عن ذلك هو ما توصل اليه الدكتور عبد الله شريط في هذا المضمار اذ قال (ان الدولة عند اليونان تقوم على مبدأ يناسد أخلاقيا ونظريا بين الطبقات ويحرم جزء من الناس حتى المواطنة ويمنحه للبعض الآخر ، في حين يلح المبدأ الاسلامي على المساواة

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك/ج 1 /ص286
(2) رواه أبو هريرة
(3) أحمد شوقي الفنجري /الحرية السياسية في الاسلام /دار القلم /لبنان/ط2/1983م /ص68
(4) نفس المرجع السابق /ص69
(5) ابن خلدون /المقدمة/ ص257

بيـــن بنـــي الانســـانلافـــرق بيـــن عـــربـــي وأعجمـــي ،ولابيـــن حـــر وعبـــد ،ورجـــل وامـرأة ،وغنـي وفقيـر ،وأن الدولـة عنـد اليونـانبـالرغـم مـن قيـامهـاعلـى مبـدأ فلسفـي وخلقـي ونظـري فـاسـد الا أنهـا مـن الناحيـة العمليـةكـانـت تمـارستنظيمـا قانـونيـا وتشـريعات دستـوريـة تكفـل لـمن لهـم حـق المـوطنـة ممـارسـة حقهـم الكامـل بفضـل المجالـسالقـارة وجمعيـات الممثليـن للسكـان ، بالاضـافة الـى العنـايـة بـالدرس، وادخـال التحسيـنعلىشروعـات القـوانيـن باستمـرارـبواسطـة النقـاشوالتصويـت ،بينمـا نجـد الدولـة الاسـلامية بالـرغـم مـن مبـدئها الفلسفـي والخلقـي والنظـري الـذي بلـغ ذروة ثـوريـة لـم يعرفهـا نظـام سـابق ،الاأنهـا مـن الوجهـة التنظيميـة ظلـت تعتمـد علـى وسـائل بدائيـة فـي التنظيـم ضيعـت بهـا كـل الفضـائل الخلقيـة التـيأقيمـتعليهـا مـن الوجهـة الدينيـة .(1)

ومـا يميـز أيضـا الدولـة الاسلاميـة عـن اليونانيـة نظـام الحكـم الـذي كـان سـائدافي المجتمـع الاسلامـي ، لعـل الحكـم الـذي حقـقالمبـادئ الاسلاميـة الساميـة هـونظـام (الخلافـة)ولكـن لانريـد اعطـاء تفـاصيـل كثيـرة لذلـك لانـه سيأتـي فصـل بهـذا الشـأن ،وانمـا أريـدأن أوضـح بعـضمواقف المذاهـب الاسلاميـة مـن الحكـم .

ان أقـدم مـن تكلـم بخصـوصالحكـم في الاسـلام هـم الشيعـة الذيـن يخالفـونفيكثير مـن آرائهـم تعاليـم الديـن الاسـلامي ومبـادئه، وتشريعـاته،اذأنهـم أجمعـوا علىأن امـامةعلـي رضـي اللـهعنـهقـد ثبتـت بالنصـوصعليهـا بالذات مـن النبي صلـىاللهعليهوسلم نصـا ظاهـرا وصـادقا مـن غيـر تفويـضبالوصـف ،بـل باشـارة بالعيـن.(2)

فكـان الحكـم عندهـم هـو الامـامة(3) ووضعـوا للامـام الحـاكـم (الخليفـة) عـدة صفـات خطيـرة وغيـر معقـولـة ولاد ينيـة اذ أنهـم يـرونبـأن الامـام

(1) د /عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون /ص272 ، 273

(2) د /صلاح الدين د بونس/ الخليفة توليته وعزله/ موسسة الثقافة الجامعية/بدون تاريخ /ص120

(3) تجمع أغلب المصادر الاسلامية أن الامامة والخلافة شيء واحد ولافرق بينهما

معصوم عصمة ظاهرة وباطنة عن النسيان وان يكون عالما فيحيط علمه بكل شيء يتصل بالشريعة والحكم الذي عهد به اليه، وهذا العلم الموهوب علم لدني ثابت بالفعل لا بامكان ولا باجتهاد، ذلك لان امكان العلم الاجتهادي هو من قبيل العلم الناقص، فهو جهل في الابتداء وعلم في الانتهاء، والامام عندهم لا يجوز ان يكون جاهلا بشيء من امور الدين والشريعة في وقت الاوقات (1).

ان هذه النظرة المتطرفة التي ميزت الامام عند الشيعة والتي جعلت منه انسانا غير الناس ولا فرق بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا بالوحي (2)، قد رفضها الامام علي رضي الله عنه نفسه بكل قوة وامر بتأديب كل من نادى بها من الشيعة وهو بريء من اعتقادهم هذا وبعيدا كل البعد عن توجهاتهم وآرائهم واخلاقهم وهو لا ينصح نفسه فيما ينصح فيه اتباعه (الشيعة) اذ قال اجعل نفسك فيما بينك وبين غيرك، فاحبب لغيرك ما تحب لنفسك، واكره ما تكره لها ولا تظلم كما لا تحب ان تظلم، واحسن كما تحب ان يحسن اليك واستقبح من نفسك ما تستقبحه من غيرك، وارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسك، ولا تقل ما لا تعلم وان قل ما تعلم ولا تقل ما لا تحب ان يقال لك، واعلم ان الاعجاب ضد الصواب، وآفة الالباب، فاسع في كدحك، ولا تكن خازنا لغيرك، واعلم انك خلقت للآخرة ولا للدنيا وللفناء لا للبقاء، وللموت لا للحياة، واكرم نفسك من كل دنية، وان ساقتك الى الرغائب، انك

1- صلاح الدين دبونس، الخليفة توليته وعزله، ص120.
2- نفس المرجع السابق، ص120.

لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضا ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرا (1)

ان مغالاة الشيعة في النظر الى الحكم والى الحاكم جعل منها تخرج في كثير من الاحيان عن اطارها الديني فهم اعتبروا (2) ان السلطة حق الهي وليست حق للناس من يصلح لقيادتهم لان الله وحده يعرف اين تكون مصلحة البشر وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم، لذلك كله اعتبر الشيعة ان الامام ركن من الاركان الاساسية للاسلام اي من اصول العقيدة الاسلامية (3)

ان هذا التعبير لا ينطبق على النظام الاسلامي في اي وجه من وجوهه فالحاكم المسلم ليس مقدسا ولا معصوما وليست له سلطة دينية (4) فما هو الا فرد من افراد المسلمين، وثقوا فيه فبايعوه واختاروه حاكما عليهم يعمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يحق في الخروج عن هذه المبادئ الدينية فهو مقيد بها وملزم بالعمل على ضوئها ولا يعمل بما تمليه عليه اهوائه وميوله، لان ذلك يعد كفرا لشريعة الله اذا كان الدافع له انكار هذه الشريعة والاصرار على معارضتها (ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون) (5)، فالحاكم في الاسلام ليس فردا متميزا كما قلنا وله صلاحيات مطلقة، وانما هو يعين من الامة عن طريق اهل الحل والعقد، وانما يجب ان تتوفر فيه الصفات سنذكرها في الفصل الخاص بالخلافة، ويمكن للامة في كل وقت من الاوقات اذا خرج عن تعاليم الاسلام ولم يحقق ما وضع من اجله، اي تحقيق العدل والمساواة والحفاظ على الدين ان تعزله لانه موضوع من الامة وهي التي لها الصلاحيات في التحكم فيه، رغم ان هناك آراء من اهل السنة يرون ان عزل الامام يستتبع [illegible]

1- د / ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان سنة 1983، ص73، 74

2- ان الشيعة قد بالغوا واعتمدوا على احاديث لم يثبت صدقها على الحق الالهي لعلي في الحكم

3- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط 2، ص495

4- د/ عبد الحميد اسماعيل الانصاري، نظام الحكم في الاسلام، ص121.

5- محمد المبارك، نظام الاسلام (الحكم والدولة)، ص3.

فتنة ولذلك يجب ان نحافظ على اخماد هذه الفتنة ولا يجب عزله الا اذا لم تكن هناك فتنة ، وما دامت هذه الاخيرة مستحيلة في حالة عزل الامام (الخليفة) فوجب اذن الطاعة والامتثال له مهما كانت افعاله وتصرفاته اذ يقول (فأي حاكم مهما كان مستبدا في سلطته خير من الفوضى ، نعم على الامام ان يحاول اقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة ولكن حتى لو لم يعدل ، فلا يجوز خلعه اذا كان في منازعته اثارة الفتن) (1) . وقد سلك مسلك الغزالي ايضا ابن تيمية الذي اكد على ضرورة الطاعة والالتزام للحكام لان وجوده افضل من انعدامه ، وعلى الحاكم كما هم ان يفرض واجب الطاعة على رعاياه فاذ ان الحاكم ولو كان ظالما لخير من الفتنة وانحلال المجتمع ، (2) (ادوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم) (3) ، ان نظرة المسلمين الى الحكم وفقا لهذا كله ، ما عدا الشيعة ، يعتبرون ان اختيار الخليفة او الحاكم لابد ان يكون شورى عن طريق البيعة ولا حق الحق له ولكن امر الطاعة التي انفرد له بعض المفكرين من أمثال الغزالي وابن تيمية وكما سياتي ابن الازرق وغيرهم ، لا نجد من الناحية الدينية ما يبرره رغم الاعتبارات التي ذكروا يدللون بها آراءهم ، ولكن قد يكون ذلك مبررا بحسب الوضع الاجتماعي والسياسي في وقتهم فيكون وجود الامام افضل من انعدامه ولا نريد ان نتوسع في هذه القضية لان هناك فصل كاملا سياتي عن الخلافة كنموذج للحكم في الاسلام وكيف جسد الاسلام مبادئه الدينية والسياسية والاجتماعية ونريد الان الانتقال الى البحث عن تطور الفكرة السياسية حول الدولة

---

1 - الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص105 .

2 - د ، سليم قربان ، قضايا الفكر السياسي ، ص85 .

3 - ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، دار الكتاب العربي بمصر الطبعة الرابعة ، سنة 1969م . ص29 .

وكيف انتقلت من اليونانيين واصطبغت بالصبغة الاسلامية ووصلت الى مفكرينا الذين نريد دراستهما وهما ابن خلدون وابن الازرق لان الفكر البشري هو في سلسلة واحدة مترابطة لا انفصام بين اجزائها وكانا مفكرانا وليدا السلسلة وان من المفكرين المسلمين الذي ربط بين الفكر الاسلامي واليوناني من جهة وتطورت الى باقي المسلمين من بعده هو الفارابي لذلك نريد الآن ان نأخذه على انه حلقة وصل بين اليونانيين والمسلمين خصوصا في مجال الدولة

- مفهوم الدولة عند الفارابي :

تعتبر آراء الفارابي في هذا المضمار امتدادا لآراء اليونانيين خصوصا افلاطون وارسطو فهو يرى ان الانسان عاجزا عن تحقيق متطلباته لوحده وهو في هذا يحتاج الى اشياء كثيرة ليرفهي وسعه ان يستقل بأدائها وينفرد بالقيام بها فهو محتاج الى اجتماعه بجماعة كبيرة تتعاون فيما بينها ويقدم كل منها للآخر ما يحتاجه ، وقد عبر عن ذلك بقوله (وكل واحد من الناس مفطور في قوامه وفي ان يبلغ كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكن ان يقوم بها كلها وحده بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه وكل واحد بهذه الحال) (1) .

ويقسم الفارابي الاجتماعات الى كاملة وغير كاملة ، فالكاملة هي ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل ، والاجتماعات الكاملة ثلاثة انواع :

1- الفارابي ، المدينة الفاضلة ، تحقيق د . علي عبد الواحد وافي ، دار عالم الكتب القاهرة مصر سنة 1973م ، ص 33

اجتماعات عظمى ، او اجتماعات اهل المعمورة ، واجتماعات وسطى او اجتماعات الامة في جزء من المعمورة ، واجتماعات صغرى او اجتماعات اهل المدينة في جزء من مسكن امة .

واما الاجتماعات غير الكاملة فيقسمها الى اربعة اقسام :-

اجتماع اهل القرية وهي مجتمع تابع للمدينة وخادم لها ، واجتماع اهل المحلة وهي جزء من المدينة وهي من احيائها واجتماع في سكة وهي جزء من المحلة ، واجتماع في منزل وهو اجتماع الاسرة في منزل واحد .

وقد اهمل الفارابي من الاجتماعات الكاملة النوعين الاولين (اجتماع العالم) (واجتماع الامة) ، واكد على مجتمع المدينة الذي يمكن ان يتحقق ، والذي بصلاحه تصلح الاجتماعات الاخرى او العكس ويقول عن ذلك ((فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة ولما كان شأن الخير في الحقيقة ان يكون ينال بالاختيار والارادة وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار امكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ولذلك فان كل مدينة يمكن ان ينال بها السعادة التي هي الاجتماع الفاضل والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما ينال به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الامم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة) (1) وهذه المدينة الفاضلة التي يتعاون افرادها على تحقيق السعادة لمجموع افراد المجتمع تشبه البدن الصحيح الذي يتعاون اعضاؤه على حفظ حياته وبقائه وتنقسم الى مراتب وفيه عضو رئيس

1- الفارابي / المدينة الفاضلة / ص37 .

وهو القلب تخضع له سائر الاعضاء ، وتختلف مراتبها بالنسبة له ، والفرق الواحد بين أعضاء الجسد وأفراد المدينة ، أن الأعضاء البدنية طبيعية وقواها ليس ارادية ، بينما أفراد المدينة وان كانوا مفطورين بالطبيعة على فطرة متفاضلة تجعل كل انسان يصلح لعمل ما ، الا أن ملكاتهم التي بها يفعلون أفعالهم ليست طبيعية بل ارادية يحصلونها كالصناعات وما يشبهها (1) .

وما جاء في كتابه المدينة الفاضلة (أن اعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية على أن أجزاء المدينة مفطورة بالطبع بفطرة متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطرة التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها فالقوى التي هي لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها هي أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية (2)) .

ان ما يمكن أن نؤكده في هذا الفصل بالنسبة للفارابي في الجانب السياسي لفكره هي الظروف السياسية والعسكرية التي عاشها وأدت به الى انكار القوة العسكرية ودورها في الحياة الاجتماعية بصورة عامة والحفاظ على الدولة بصفة خاصة اذ أنه لم يعط للجند مكانة هامة في مراتب مدينته الفاضلة ، ولم يعتبر الغلبة من المدن الفاضلة (3) .

وقد يرجع ذلك الى ما أخذ الجند يبثونه من فساد ويزرعونه من فوضى واضطراب (4) .

---

(1) رمزي النجار / الفلسفة العربية عبر التاريخ / دار الآفاق الجديدة / سنة 1977 م / ص 10

(2) الفارابي / المدينة الفاضلة / ص 4

(3) عبد السلام بن عبد العالي / الفلسفة السياسية عند الفارابي / دار الطليعة بيروت / ط3 / 1986 م / ص 4

(4) نفس المرجع السابق / ص 4

وكذا ما اصاب الخلافة الاسلامية في عصره حيث بقي منها الاسم فقط بينما المحتوى زال واندثر بسبب المفاسد التي تسبب فيها الحكام وبدنه ودعم ، لان ما كان يجمع الافراد على التلاحم والاتحاد في ظل الدولة هو القوة الروحية والعقائدية الا ان ذلك زال واصبح الافراد يخضعون للدولة بالقوة العسكرية التي كان يعتمد عليها الحكام ولربما المشروع السياسي الذي قدمه الفرابي والمتمثل في مدينته الفاضلة هو ان يعيش الانسان بلا قوة ولا قهر ولا استبداد ولا ظلم ، هذه الملامح العامة للحكام وللدولة التي نجدها تتأكد فيما بعد عند بعض المفكرين السياسيين الذين اتوا بعده والذين لم يجدوا حلا الا بالرجوع الى القوة واهميتها في الحفاظ على الدولة وشؤونها ، امثال ابن خلدون وابن الازرق ولكن لا نعتبر ذلك من نقائص نظرة الفرابي الى الدولة كونه عاش بعد فترة قصيرة من الخلافة الحقيقية والفعلية التي لا تعتمد على القوة العسكرية لذلك رفض نظرية حق الاقوى بعنف شديد مثلما فعل معلمه افلاطون فقد كان يبدو له جليا ان مجتمعا تطغى فيه القوة ويسوده التغالب هو مجتمع فاسد لا محالة مجتمع تتغلب فيه الفتن ويعمه الاضطراب (1) .

اذن ما يمكن ملاحظته اينما هو طغيان الجانب الاخلاقي المثالي على آرائه السياسية لانه رسم معالم مثالية قد ترتبط بالواقع الذي يريده وليس بما هو موجود لان ذلك من وجهة نظره واقع لا اخلاقي ان تمسك الفرابي بالمبادئ الاخلاقية المثالية اذن لدليل قاطع على

---

1 — عبد السلام بن عبد العالي / الفلسفة السياسية عند الفرابي / ص42

ظروف حياته المعيشية سواء الاقتصادية او الاجتماعية او السياسية فقد يعتبره ابن الازرق من الحكماء الفقراء الذين يرضون بالقليل ويدخرون لانفسهم النعمة والقناعة وقد كان لوضعه تأثير على بعض افكاره فابن الازرق يعتبر ان اشتغاله بالكيمياء يعود الى فقره وكذلك قال: ان المشتغلين بالكيمياء والمؤيدين لها هم الفقراء ومن يرفضها هم الاغنياء ، وقد يكون ذلك حتى عند الحكماء ، فان ابن سيناء القائل باستحالتها كان من علية الوزراء ذوي الثروة والغنى والفارابي القائل باكانها كان من الفقراء الذين يعوزهم ادنى بلغة من العيش (1) ومهما يكن من افكار الفارابي وعلى غيره من الافكار وغيرها من العوامل الاخرى دعامة له للبحث والتفكير حتى تلك الافكار النظرية منها ، والفرق الجوهري بينما نجده عند ابن خلدون والفارابي ان الاول كان يقف على ما هو كائن وموجود بينما الثاني وضع مشروعا سياسيا على ما يجب ان يكون ، وبالتالي فان الدولة بينهما هي ان الاول تصور الواقع واكتشف حقائقه اما الثاني فبنى واقعا غير موجود وتصور وجوده ، وقد يكون الفارابي في بعض افكاره الاخلاقية قريبا من ابن الازرق الذي وضع هو مشروعا اخلاقيا .

---

1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك/ ج 2، /ص790.

مفهوم الدولة عند الماوردي

يرى الماوردي أن من شروط قيام الملك أو السلطان رعاية قالد ين والمحافظة عليه من التبديل والتغيير ، والتزييف حيث يقول (ما من دين زال سلطانه الا وبدلت احكامه وغيرت سننه كما ان السلطان اذا عري من الدين كان سلطان قهر ومفسدة دهر ، ولذا وجبت اقامته ليحرس الدين ويجري على سننه) (1)

في هذا القول يبين احدى الحقائق التي تقوم عليها الدولة وهي حماية الدين ، فالسلطة السياسية من مهامها الدفاع عن الشريعة وحمايتها من الزيف وذلك باعتبار الدين مقوم اساسي لكل الفضائل الاخلاقية والاجتماعية والسياسية ، فان طرأ اي خلل على الدين كان مآل السلطة الفساد والقهر وضياع العدالة التي تأمر بها الشريعة اذ يقول الماوردي (ان الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) (2) ، ولذلك كانت وظائف الملك او الدولة عنده ترتكز الى جملة من الاشياء لابد من تنفيذها والقيام بها لابراز وجودها ، وما يجب ان تقوم به كما حددها الماوردي فيما يلي (3) اضافة الى ما قلناه بالنسبة للمحافظة على الدين من التحريف والتزييف بدفع جميع الذين تكون لهم شبهات فيه بالحجة والدليل لدحض ادعاءاتهم وتنفيذ ما تأمر به الاحكام في ذلك وعليه تتحدد حراسة الدين وحمايته ،

1 ـ ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك/ص 641
2 ـ الماوردي / الاحكام السلطانية والولايات الدينية/ص5
3 ـ نفس المرجع السابق / ص 14

وكذلك تنفيذ الأحكام بين المتنازعين وقطع الخصام ليعم العدل ولا يعتدي فرد على آخر فالظالم تكفه عن ظلمه والمظلوم تصون له حقوقه، وتحميه من الظالم وكما تقوم بحماية البيضة (1)، والذب عن الحريم لينصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأرض آمنين معززين بأرواحهم وأموالهم، وإقامة الحدود لصيانة محارم الله تعالى عن الانتهاك، والحفاظ على حقوق عباده، وكذلك تمتين الثغور بالعدة والقوة التي تدفع المعتدين عن انتهاكها ومواصلة الجهاد ونشر الاسلام ودعوته حتى يعم المعمورة، ولتحقيق مطالب الدولة للقيام بجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، وعلى السلطة في هذه الحالة القيام بحماية المال وحفظه من الضياع والفساد فيقول (يحفظ المال ولا يصرف الا لحاجة ويعطى لكل من يستحقه، والباقي يستخدم للاعتناء بالمنشآت العامة).(2)

فهو عناية صدد بالمال ممتلكات الشعب فان لم تستخدم في محلها زالت الحقوق وزالت العدالة الاجتماعية اذ تتحقق هذه الأخيرة عندما تقدر الدولة العطايا من غير سرف ولا تبذير، ولا تقديم، ولا تأخير اذ يقول (فان أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأموال أن يعتبر بما استدام حصوله ويسهل وصوله ولم يحتج معه الى التماس معذرة، وارتياد متعذر اعتدلت ممالكهم وتمهدت مطالبهم، فلم يعجزوا عن حق ولم يتعدوا الى

(1) البيضة / المقصود بها حوزة الاسلام وساحة الامة
(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 64

باطل وكان الظافر بهذه الحال منهم هو الملك السعيد ورعيته به أسعد الرعايا، وكان المقصر فيهما على ضدها.[1]

الى جانب هذه الاعمال وغيرها اذا قامت بها الدولة وجدها الامام أدى واجباته نحو الامة ونحو الله تعالى وما على الامة الا الطاعة والمناصرة في هذه الحالة، وما يجب عليه الا ن لا يغفل عن قيامه بمختلف الامور أو يترفع عنها، فالقيام بالامور شرط لازم وضروري في الاعتناء بالسياسة، وعليه أن يختار أمناء ولحفاء فيما يفوض اليهم من الاعمال اذ يقول وأصل ما يبنى عليه قاعدة أمره في اختيار أعوانه وكفاته أن يختبر أهل مملكته ويسبر جميع حاشيته بتصفح عقولهم وآرائهم ومعرفة هممهم وأخلاقهم حتى يعرف بواطن سرائرهم وما يلائم كل من شيمهم فانه سيجد طباعهم مختلفة وهممهم متباينة وسننهم متفاضلة.[2]

اذ قال الله تعالى (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)[3]

فهو يشير بهذا المعنى الى الدور الذي يجب أن يقوم به الحاكم وأن لا يغفل، ولا ينشغل بلذة أو عبادة تلهيه عن واجباته ويترك أمور السياسة لبعض الاشخاص الذين ينوبونهم وينصحونه ولا يقومون بواجباتهم حسب متطلبات الدولة والمجتمع لذلك وجب عليه حتى عند وجودهم مباشرة الاعمال بنفسه

---

(1) الماوردي / تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك / تحقيق محي هلال السرحان مراجعة / د / حسن الساعاتي / دار النهضة العربية / بيروت / سنة 1981م / ص177

(2) نفس المرجع السابق / ص194

(3) سورة (ص) الآية 26

أ - أسس قيام الدولة (الملك) عند الماوردي /

يرى الماوردي أن الدولة تبنى على أسس لا بد منها ليتسنى لها البقاء والاستمرار، فاذا ازالت هذه الأسس زالت الدولة وأشمل أسس الملك (الدولة) في ثلاثة عناصر[1].

1- الدين .

2- القوة

3- المال والثروة .

فأما بالنسبة للأول وهو قيامها على الدين فهو أثبتها قاعدة وأدومها مدة ، وأخلصها طاعة[2]، وذلك لأن الدين يذهب التحاسد ، والصراع ، والخضوع للشهوات ، فيكون موحدا للقلوب ، والعقول ، اذ يقول (أن الدين الصحيح يصرف النفوس من شهواتها ويعطف القلوب عن اراداتها حتى يصير قاهرا للسرائر ، ناجزا للضمائر ، رقيبا على النفوس في خلواتها ، نصوحا لها في ملماتها ، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين اليها ، ولا يصلح الناس الا عليها)[3]

وتسقط الدولة في نظره اذا حكامها داسوا الدين ، وأهملوا واجباتهم تجاهه ، لأن النفوس اذا زالت عقيدة صلاحها فانها تعصيها حتى وان خضعت لها الأجساد ، وما عليها الا البحث عن الوسائل والسبل التي بها تتخلص من حكامها (يفتحون للوثوب عليه أبوابا ، يستهلون فيها بذل النفوس والأموال حفظا لدينهم فيصير ملكه عرضة للطالب ، وحريمه غنيمة للسالب)[4]

---

(1) الماوردي / تسهيل النظر وتعجيل الظفر / ص153

(2) نفس المرجع السابق / ص153

(3) الماوردي / أدب الدنيا والدين / شرح وتعليق محمد كريم راجح / دار اقرأ / لبنان / ط2 / سنة 1984م / ص148

(4) الماوردي / تسهيل النظر وتعجيل الظفر / ص154

اذن فاستهانة الملك بالدين واهانة أهله ، وعدم تطبيق أحكامه وشرائعه ، وذلك اما نتيجة لضعف ايمانه أو لانغماسه في ملاذ الدنيا وشهواتها يؤدي الى ضعف ملكه وفساد رعيته اذ قالوا (اذا اقبلت الدولة خدمت الشهوات المقول ، واذا ادبرت خدمت المقول الشهوات)(1) ، فكل من لا يقوم بالدين ويريد تحريفه وتزييفه ولا يطبق أحكامه فان ذلك يؤدي الى ظهور الرعية عليه واستبدال حكمه وازالة ملكه فقد قال الماوردي اذا احدث هذا بالدين وقوم من يتصرف ويدفع تبديل المبتدعين ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعنت النفوس لطاعته ، واشتد تغني مؤازرته ونصرته ، ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة وأن النصرة له من أوامره الملتزمة ، فملك القلوب والاجساد فان نال معه من الدنيا حظا ، وجمعوا به بين صلاحي الدين والدنيا(2) .

<u>ثانيا / تأسيس الملك على القوة /</u>

ويقصد بالقوة عدة الدولة من الجيش وتعداده ، وقدرته في الدفاع عنها ، وفي الصور التي يمارس بها مهمته اذ يقول الماوردي (اذا شوهوا على الملك بالكثرة ، واستولوا عليه بالقوة كان ملك قهر ، فان عدلوا مع الرعية ، وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة ، وان جاروا وعسفوا ، فهي دولة تشوشب ودولة تغلب ، يبيدها الظلم ويزيلها البغي ، بعد أن تهلكهم الرعايا ، وتخرب بهم البلاد(3) .

---

(1) جاء القول على لسان الماوردي بصيغة قالوا الا أن القول لأفلاطون حسبما جاء في نصوصه

(2) الماوردي / تسهيل النظر وتعجيل الظفر/ص155

(3) نفس المرجع السابق /ص156

ثا / تأسيس الملك (الدولة) على المال والثروة/

اذ يقول (اعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس الى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاض الأمر وقلة الأمر وقلة الحزم)[1].

ان هذا الوصف بالنسبة للدولة الذي يقدمه الماوردي سنتعرض له في فصول لاحقة ونبين كيف استطاع الماوردي أن يؤثر في غيره من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالسياسة أمثال ابن خلدون وابن الازرق فكل منهما ينطلق من فكرة الماوردي خصوصا في الدولة العربية الاسلامية، التي تبدأ بخشونة الطباع وتنظف الحياة الى الترف والبذخ والتبذير الذي يكون أهم عوامل هدمها وزوالها، بينما في الحالة الأولى يكون من أهم عوامل قيامها وقوتها.

---

(1) الماوردي /تسهيل النظر وتعجيل الظفر/ص157

الباب الثاني

العصر السياسي لابن خلدون وابن الازرق

ويشمل:

الفصل الأول: مميزات العصر السياسي لابن خلدون وابن الأزرق

الفصل الثاني: مصادر الفكر السياسي عند ابن خلدون

الفصل الثالث: مصادر الفكر السياسي عند ابن الأزرق

الفصل الاول

- ميزات العصر السياسي لابن خلدون وابن الازرق

ان الدراسة الحديثة لحياة مفكر ما ومعرفة افكاره الحقيقية تقتضي معرفة عصره وما لهذا الاخير من تاثير في حياته، وذلك لكي نصبغ دراستنا صبغة علمية واتباع منهج استقرائي، ينبع من واقع المفكر كما يقول تين (Taine) لان الاديب يتاثر بالجو الذي يعيش فيه، بيئة وجنسية وعصرا، حتى يطلق لفكره العنان خلال بحوثه الادبية والفلسفية في استقصاء الظروف الطبيعية والسياسية وكذلك الملابسات الاجتماعية والعلمية التي احاطت بالفيلسوف او الاديب الذي يترجم له فتجيء دراسات، عبارة عن دراسة امم وعصور لا دراسة افراد) (1)

فاذا كانت للعصور والظروف التي يعيشها مفكر ما تأثيرات فعهذه لا تمنع العباقر من تجاوز عصورهم ومعايشة كل العصور والتأثير فيها وهذا ما انعكس نوره على مفكرين نريد تناولهما بالدراسة والتحليل والمقارنة وهما (ابن خلدون وابن الازرق) فقد عاشا عصرهما وتأثرا به الا انهما تجاوزاه الى عصرنا وهما يعيشانه بافكارهما ورغم ان ظروف عصرهما متشابهة - كما سنبين ذلك وتأثيراتهما الخارجية كذلك فان ما توفر لابن خلدون لم يتوفر لابن الازرق من تقلد مناصب سياسية وجولات كثيرة وتطورات شخصية ولكن كل هذا لم يمنعهما ان نظرتهما الى الواقع المعاش كانت واحدة ونبين ذلك بالدراسة والتحليل عندما نتعرض في الابواب القادمة

(1) عبد العزيز عزت/ابن مسكويه - فلسفته الاخلاقية ومصادرها - مطبعة مصطفى الحلبي بمصر /سنة 1946م / ص20

الى مقارنة افكارهما الاخلاقية والسياسية ، ونظرتهما الوحدوية للمجتمع، فقد عاشا في عصر كان يتميز بعدة مميزات وظروف خاصة وتقلبات بارزة ، وسنتطرق الى اهم مميزات هذا العصر خصوصا من الجانب السياسي والفكري ، وذلك لما لهذين الجانبين من علاقة ببحثنا ، وما لهما من انعكاسات على الجوانب الاخرى فالقرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) الذي شهد ولادة ابن خلدون وابن الازرق ، يشير الى ان شمس الحضارة الاسلامية كانت آخذة في الافول ، فلم يكن الناظر اينما توجه ببصره سواء الى الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لا يستطيع ان يستشف اي بريق من نور او بصيص من الامل ، بل انه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة تفرض نفسها فرضا هي حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط (1) .

وخير تعبير نبتدء له هذا العصر بصورة عامة هو ما عبّر عنه ابن خلدون نفسه احسن تعبير اذ قال / (واما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت احوال المغرب الذي نحن شاهدوه ، وتبدلت بالجملة واعتاض عن اجيال البربر اهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من اجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم ، وانتزعوا منهم عامة الاوطان ، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا الى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الامم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص

---

(1) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي / الطبعة الثالثة / سنة 1982م / ص19

من تسلطها وقلّ من بعدنا واوهن سلطانها ، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال احوالها ، وانتقص عمران الارض بانقراض البشر فخربت الامصار والمصانع والقبائل وتبدل الساكن ، وكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه ، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة) (1)

على ضوء ما تقدم بالنسبة لكلام ابن خلدون ووصفه لعصره نريد ان نركز في هذا الفصل كما قلت على اهم المميزات الاساسية والرئيسية لهذا العصر وتتمثل في نظرنا فيما يلي / .

اولا / الناحية السياسية : لقد شهدت بلاد شمال افريقيا (المغرب العربي الكبير) التي عاش في كنفها ابن خلدون في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي اوضاعا سياسية متضاربة ومتناثرة حينا وغريبة في بعض الاحيان الاخرى وذلك نتيجة لما كان يحدث فيها من تحالفات وصراعات بين دويلات المغرب العربي آنذاك وغيره من بلاد المسلمين فالمرينيون في المغرب كانوا حلفاء للحفصيين في تونس ضد جيرانهم من بني عبد الواد في الجزائر الذين كانوا في حلف مع دولة الموحدين انذاك التي ضعفت قوتها وهيمنتها وسيطرتها وبدأ نفوذ الملوك هزيلا اكثر فاكثر في محاولتهم لمركزة الحكم التي كانت تنهار عند موتهم ، ان لم تكن في حياتهم ، والمدعون بالعرش يتكاثرون كما تكاثرت ثورات القصور وتمرد الحكام يتضاعف فيحاولون الانشقاق اكثر فاكثر (2)

في القرن الرابع عشر الميلادي تقلص ظل الدول المسيطرة على الحكم

1) ابن خلدون / تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر / دار الكتاب اللبناني المجلد الاول / سنة 1981 / ص52 ، 53 .

2) أيف لاكوست / العلامة ابن خلدون / ترجمة / د / ميشال سليمان / دار ابن خلدون / الطبعة الثالثة / سنة 1982م / ص100 .

في المغرب العربي وبالجملة لكل العالم العربي في عصر ابن خلدون وكان من الناحية السياسية مفككا ومشتتا تحكمه دويلات صغيرة قامت هنا وهناك لاتكاد الواحدة منها تستقر حتى تسقط تحت ضربات ثائر او خارج او طامع . (1)

وقد كانت كل واحدة من هاته الدول عدوة لجارتها المباشرة حليفة للتي بعدها مما جعلها تعيش في حروب لاتقف ولا تهدا ، وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائما على اشده بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة وبين هؤلاء الحفصيين من جهة اخرى ، وقد قوى هذا الصراع وزاد من تفاقم الاوضاع قيام امارات في كل من بجاية وقسنطينة ، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب او ذاك . (2)

وقد زاد من تفاقم هذا الوضع السياسي وانهياره لا على اساس علاقات هذه الدول فيما بينها او مع غيرها ، بل مما زاد في انحلاله وتفسخه .. هو ذلك الانحلال الداخلي المتمثل في الثورات داخل القصور في الدولة ذاتها ، والتمردات الجماعية للقبائل التي كانت في ظل الدولة ، فقد كانت الفتن والحروب تنشب بين ابناء الحكومة او الاخوة وحتى بين الاباء والابناء وهذا ما حدث لابي عنان الذي ثار على ابيه الذي كان ملكا على تونس واستولى على الحكم في فاس ونتج عن ذلك ان انتصر الابن على الاب وبالتالي اخضع الاقاليم التي كانت محوزة الى ابيه الى مملكته

(1) ابو القاسم محمد كرو / العرب وابن خلدون / الدار العربية للكتاب / ليبيا / تونس الطبعة الثالثة سنة 1977م / ص22

(2) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون العصبية والدولة / ص25

اما في الاندلس مجتمع ابن الازرق وعصره خلال القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي فقد كانت فيه معظم بلاد الاندلس قد خرجت من حوزة العرب ، ودخلت تحت حكم الاسبان بما في ذلك اهم مراكز الحضارة الاندلسية رغم ان الموحدين قد اسسوا امبراطورية عظمى تمتد من اسبانيا حتى مصر، لكنها ضعفت وبدأت القبائل تثور ضدها وحاولوا في البدء قمعها خصوصا البربرية منها ، لكنها في النهاية ضعفت لها وسقطت نهائيا وهناك وجد المسيحيون الفرصة لمواصلة زحفهم على معاقل المسلمين في الاندلس غير ان المسلمين لم يتوقفوا عن الجهاد (1)

اذ قام محمد بن يوسف بن هود ليتصدر الجهاد والمحافظة على معاقل المسلمين بالاندلس بعد انسحاب الموحدين واستطاع ان يوحد كثيرا من المدن الاندلسية تحت رايته ، واستغل في ذلك ضعف النصارى هنالك الا ان النصارى لم يستسلموا فقاموا حتى استرجعوا بعض المدن التي كان قد سيطر عليها محمد بن يوسف بن هود . (2)

وفي هذه الظروف ظهرت شخصية عربية اخرى من الخزرج تقيم في (ارجونه) هذه الشخصية هي شخصية محمد بن يوسف بن احمد بن نصر الذي تعرف اسرته (بني الاحمر) فاعلن نفسه سنة 1231م اميرا على الاندلس واستولى على بعض المدن منها غرناطة التي احتلها سنة 1235م وجعلها عاصمة لدولته الا ان التناحر بين المسلمين من جهة وبين المسلمين والمسيحيين من جهة اخرى ادى الى سقوط قرطبة عاصمة اسبانيا الجنوبية (في 29 حزيران سنة 1236)(3).

---

(1) عنان محمد عبد الله/ نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين /ط 3/مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة - 1966م

(2) كارل بروكلمان/تاريخ الشعوب الاسلامية / نقله الى العربية/نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي دار العلم للملايين/لبنان/ط6/سنة1974م /ص332

(3) نفس المرجع السابق /ص333

ولكن ما فعله ابن الاحمر هو انه دخل تحت راية فرديناند الثالث ملك قشتالة ليدفع عن دولته الخطر الذي كان يهددها مقابل غرامات مالية ومساعدات عسكرية وعندما آل الامر الى محمد الثاني (1277 – 1302م) رفض الالتزامات الاولى التي تمت بين بني الاحمر والملك فرديناند الثالث وتعاون مع المرينيين في مراكش الا ان المرينيين لم يحترموا علاقاتهم مع الاندلسيين وتدخلوا في شؤونهم الداخلية . (1)

ولهذا استنجد محمد الثاني بالفونس العاشر (Alvons) ملك قشتالة على خليفة المريني ، وتقدم بنصراس لعرقلة المرينيين الى الاندلس ، وعلى ضوء هذه السياسة المرنة التي اتبعها بنوا الاحمر مع جيرانهم استطاعوا ان يعمروا مائتين وخمسين سنة ولعل هذه المدة التي قضاها بنوالاحمر في الحكم والحفاظ على دولتهم هي التي ستعكس فيما بعد نقطة الضعف لدى ابن خلدون في تحديده لاعمار الدول ، والتي اشار اليها فيما بعد ابن الازرق وهي استمرارية بعض الدول لفترة تتجاوز المدة التي حددها ابن خلدون ، واشار الى ان دولة بنو الاحمر كانت تمتد من داخل جبل طارق حتى المرية ولم تسقط دولة بنوالاحمر الا عندما تزوجت ايزابيلا ملكة قشتالة من فرديناند الثاني سنة 1479م ملك ارغون وتحالفوا فيما بينهما لمحاولة القضاء نهائيا على دولة بنوالاحمر وبالتالي يقضيان على وجود المسلمين نهائيا في الاندلس ، وقد تم ذلك بالفعل ولم يبقى للمسلمين هناك الا ما بقي من حضاراتهم التي شيدوها في الاندلس وهي شاهدة على وجودهم هناك

---

(1) كارل بروكلمان /تاريخ الشعوب الاسلامية/نقله الى العربية/نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي دار العلم للملايين /بيروت/لبنان /ط6/سنة 1974م / 334

حتى اليوم ، وقد كان لكل هذه التناقضات السياسية في العالم الاسلامي الغربي سواء في المغرب العربي او الاندلس تأثيرا كبيرا على مفكرينا ابن خلدون وابن الازرق .

انما يمكن ان نخرج به حول المميزات السياسية العامة لهذا العصر عوما حدث للعالم العربي من جهة والعالم الغربي من جهة ثانية ، فبالنسبة للاول تفكك وانحلال وانحطاط وبالنسبة للثاني انبعاث ويقظة .(1)

كانت في العالم العربي اذا حروب دائمة ومتواصلة كل يوم يسقط فيه امير ويظهر حاكم جديد ، والناس في حالة حرب على الدوام .(2)

وليتصور القارئ كيف تكون حياة الناس الاجتماعية في مثل هذا الجهل والانحدار والاضطراب ، والفوضى اذ مما لاشك فيه انها حياة شقية تعسة لا يشعر فيها احد بالاطمئنان والامل ، ومن ثم تكون حياة الناس قائمة على الانتهاز ، والجشع والانانية ، والسلب .(3)

ثانيا / الناحية الفكرية /

لاحظنا عند تطرقنا الى الاوضاع السياسية والاجتماعية في المغرب العربي وفي اسبانيا المسلمة ، انه بعد سقوط دولة الموحدين ، وبعد تصدع الدولة الاسلامية وذلك نتيجة للتقاتل والصراع ، والنزاع الذي كان بين دويلات المسلمين من جهة وبين المسيحيين من جهة ثانية ان احدثت ثورة سياسية غمرت بلاد المسلمين ونتيجة لهما تصدعت الحركة الفكرية وفقدت خلالها وسيلة الاستقرار

---

(1) الاستاذ / خليل شرف الدين / ابن خلدون / دار مكتبة الهلال / بدون تاريخ / ص25

(2) ابو القاسم محمد كرو / العرب وابن خلدون / ص22

(3) نفس المرجع السابق / نفس الصفحة .

(4) عبدالله عنان / نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين / ص453 .

والتجمع (1) وشغلت هذه الاوضاع بال العلماء والمفكرين وادت بالبعض منهم الى الهجرة ومغادرت بلدانهم الى البلدان الاسلامية الاخرى سواء في المغرب او المشرق او الاندلس بحثا عن الاستقرار والهدوء ورغم هذا وذاك فان الازدهار العلمي والثقافي الذي شهدته الاندلس بالخصوص لم يندثر قبل هذه الفترة (الاضطرابات) فبقيت صلاتهم متواصلة بقوتها وامالتهما يحاول اصحابها ربطها بماضيهم ، خصوصا بعد استقرار مملكة قرناطة وتشجيع حكامها على اثارة العلم والفكر وتدعيم اهله .

وهذه صورة من صور المجتمع الاندلسي قبل هذه الفترة ، وكان لهذا التشجيع اثره الفعال في اظهار وابراز علماء ومفكرين كان لهم صدا هم حتى اليوم امثال ابن رشد وابن الخطيب وابن هاني ... الخ ، واهتم هولاء المفكرون بحالة مجتمعهم واوضاعه السياسية والاجتماعية والفكرية وكانوا خير واصف ومترجم لعصرهم .

فكما كان ابن الخطيب وابن الازرق ترجمانين لعصرهما في الاندلس واصفين اياه بما لحقه من الاضطراب والفساد والركود وعبرا عنه خير تعبيرا موضوعيا وكان كذلك ابن خلدون معبرا عن حالة الفوضى والفساد والاضطراب السياسي الذي كان في بلاد المغرب ، والجدير بالملاحظة ان ابن الخطيب في الاندلس وابن خلدون في المغرب كانا متعاصرين ، وبالتالي فهما معبران عن واقع متشابه سواء في المغرب او الاندلس ، اذ انهما جربا الحياة السياسية ومناصبها ، وكان لكل منهما احداثه الخاصة ، ولم يفلحا في تحقيق اهدافهما السياسية وقد شهد عصرنا (القرن الرابع عشر الميلادي الثامن الهجري) تقهقرا وتراجعا خطيرين في العالم الاسلامي

(1) عبد الله عنان / نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين / ص 453.

من الناحية العلمية والثقافية (1).

أن التقهقر الثقافي الذي ساد في هذا العصر حال دون ابراز العقلية العربية الاسلامية التي برهنت على قوتها ، وقد رتبها في الميدان الفكري قبل هذا العصر .

وعلى ضوء المعالم السياسية للعالم الاسلامي التي سبق ذكرها فلا يمكن على أساسها أن ينهض علم أو تسير حضارة في أمان فكان العالم العربي يومئذ في تراجع علمي وأدبي شامل وكان التقليد واجترار الماضي بأساليب مختلفة هو شغل المنصرفين الى الأدب والعلم ، وهكذا أخذ الظلام يغشي العقول ، والجهل يرين على النفوس والحياة تسير بخطى واسعة نحو الانحطاط ، ولولا اقباس من النور تنصع بين فترة وأخرى في ذلك الظلام الداجي لما كان ثمة شيء يثير الانتباه والاهتمام (2).

وكان من قبس ذلك النور مفكرانا ابن خلدون وابن الازرق اللذين ظهرا في عصر تراجع فيه الفكر ، وتراجعت فيه فعاليته في كل الميادين ، ولم يبق في ذلك العصر الا بعض العلوم التي استهدلت غيرها ، والتي هاجمها ابن خلدون خصوصا علم الفلك والكيمياء والفلسفة ورغم مهاجمته لهذه العلوم الخاطئة — من وجهة نظره — في وقت حاملوها على أصول الدين والعلوم ، فاصطبغت بالخرافات والشعوذة ، فانه لم يتطرق الى نقد الدين لحظة ، ولا الى التطرف اللاهوتي الضيق لذلك العصر (3).

وتأكيد الاضطرابات الاولى التي كانت بميلاد الدويلتين في المغرب والاندلس ، أتى بعدها الصراع داخل مملكة غرناطة ذاتها نتيجة

---

1 — د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 38

2 — أبو القاسم محمد كرو / العرب وابن خلدون / ص 22

3 — د / عبد القادر رجملول / الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون / ترجمة / د / فيصل عباس / دار الحداثة / سنة 1986 م / ص 26

للثورات والانقلابات الداخلية المتوالية ،أونتيجة للمواجهة التي كانت بينها وبين اسبانيا النصرانية ، هذه الأخيرة التي هيأت نفسها وأرادت أن تنتقم من عدوها القديم وحواسها السلمة ، ولايمكن كما ذكرنا آنفا في هذه الظروف المتوالية والاضطرابات أن يكون فكر ولا ازدهار ثقافي في هذا الاضطرابات والانتفاضات ، ولذلك تجسد في ذلك العصر فراغا ملحوظا في ميادين التفكير ، والادب في الاندلس المتحضرة ولانشر الاعلى قلة من المفكرين والأدباء الذين ظهروا في تلك الفترة متفرقين متباعدين (1).

وعلى العموم فان النشاط الفكري في ذلك العصر انحصر في جانبين اثنين :-

1 - الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصرت على شرح الشروح دون ابداع أو انتاج فكري جديد .

2 - التصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة الى شعوذة وتضليل (2).

فأصبح بحسب لهؤلاء المتصوفة العرب حساب نتيجة لتأثيرهم السياسي ، والديني ، والفكري ، ورغم ذلك كله ظهر علماء ومفكرون استطاعوا الخروج عن هذا التفكير الخرافي السائد ورجعوا الى الاهتمام بأمهات الكتب الفكرية والأدبية والفلسفية ، ولكن هؤلاء كان أغلبهم يعيش في بلاط الملوك أو يتحمل المسؤولية يمارس من خلالها نفوذه وقوته ، حاولا التخلص من هذه الخرافات التي انتشرت ، وكان من بينهم عبد الرحمن بن خلدون الذي وضع مؤلفه الشهير الذي يعرف باسم (المقدمة) وابن الازرق الاصبحي الغرناطي الذي استطاع أن يؤلف

1 - عبد الله عنان / نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين / ص 488

2 - د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ط4

مجموعة من الكتب سنذكرها في الفصل الخاص بحياته ومصادره الفكرية، والتي كان من بينها كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) الذي يعد بحق من اهم الكتب السياسية التي ألفت في عصره وعبرت عنه احسن تعبير نتيجة للاوضاع السياسية والاجتماعية التي تميزت بها غرناطة في عصره.

وكان سقوط غرناطة في يد النصارى سنة 1492م، نذيرا بانتشار جو الامة الاندلسية المسلمة القومي والاجتماعي والسياسي وعامل من عوامل تبديدها الفكري لان من اهداف الامة الغالبة (النصارى) هو القضاء على التراث الاسلامي الفكري والديني على الخصوص، ويبدو ان هذا الهدف قد تحقق وهو القضاء النهائي على بعض الروابط التي تربط المسلمين بالاندلس، الى جانب طمس تراثهم الحضاري لا سيما في المجال الفكري والديني واللغوي، فلم تمر فترة قصيرة حتى فرض النصارى اللغة العربية كلغة للتخاطب والعلم والتفكير نهائيا وفرضوا التنصر بالعنف على جميع السكان وعلى من بقي من العرب والمسلمين هناك[1] كما بدأت السياسة الاسبانية تعطي اهتماما خاصا للقضاء على تراث الاندلس الفكري، وبدأت بارتكاب فعلتها الشنيعة 1499م بعد مرور ثلاثة اعوام من سقوط غرناطة فجمعت الكتب العربية واحرقت بأمر من الكاردينال خمنيس، ولم تبق من معاول التعصب والجهالة الا على بقية صغيرة من الكتب العربية جمعت فيما بعد من مختلف الانحاء، واودعت ايام فيليب الثاني في قصر الاسكوريال على مقربة من مدريد.[2]

---

(1) عبد الله عنان / نهاية الاندلس/تاريخ العرب المتنصرين / ص500.

(2) نفس المرجع السابق / ص504.

ورغم ما فعله النصارى الاسبانيون لمحو التراث الاسلامي والثقافي والحضاري فان مظاهره بقيت متواصلة حتى الان خصوصا في الفن المعماري ، ويبقى قصر الحمراء وجنة العريف شاهدا على ذلك اذ شيدت هذه الآثار في عهد مملكة غرناطة على صخر رقته تنا ونفاستها من الوجهتين العسكرية والسياسية واحدثت بما انشأته تأثيرا على سلوك قشتالة الاسبانيون ، اذ يقول الاستاذ ليفي بروفنسال في كتابه حضارة العرب في الاندلس ان الحضارة العربية الاسبانية لم تغرق عندما فتحت غرناطة ابوابها للفرديناند وايزابيلا سنة 1492م وارتفعت راية القديس (جاك) على قمة الحمراء ، انها سوف تستمر في ممارسة تأثيرها بعمق ، لابل اكثر من ذلك فانها ستتابعه في اسبانيا المسيحية نفسها (1) .

ومازالت حمراء غرناطة ، ومازالت ابنيتها ومجالسها الرائعة تنبئ عما انتهت اليه آخر دول الاسلام في الاندلس من البذخ والبهاء والترف وعما بلغه الفن الاسلامي في الاندلس في هذه المرحلة الاخيرة من حياة الاسلام في اسبانيا من الدقة والافتتان ، وسوف يبقى قصر الحمراء وما يحتويه من النقوش والزخارف والصور الفريدة رمزا خالدا للعمارة الاسلامية ولروعة الفن الاسلامي في الاندلس (2)

ان هذه الحياة المتناقضة التي كانت تعيشها الاندلس بالخصوص وكل دويلات المغرب العربي لم توقف من يقظة العقل العربي الاسلامي ومن ابداعاته بل استطاع ذلك العقل ان يعبر عن ذاته احسن تعبير

---

(1) ـ ليفي بروفنسال / حضارة العرب في الاندلس/ترجمة ذوقان قرقوط/ منشورات دار مكتبة الحياة لبنان / بدون تاريخ / ص29 .

(2) ـ عبدالله عنان / نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين / ص 514 .

من خلال ما قدمه بعض المفكرين امثال ابن خلدون وابن الازرق اللذان لم يذهبا ضحية هذا التفكك والانحلال والانحطاط والانغماس في الشهوات والملاذ الدنيوية ناسين دورهما في الحياة الاجتماعية والسياسية لمجتمعهما كمفكرين وقاما بدورهما بما الفساد في ميدان الحياة الاجتماعية والسياسية لمجتمعهما ، تلك على العموم هي ابرز معالم عصر مفكرينا ابن خلدون وابن الازرق السياسية منها والاجتماعية والفكرية ، ويكون امتحاننا الكبير عليهما ذاتهما لانهما تعرفنا على احداث عصرهما عن كثب وصوراه احسن تصوير في مجال الاخلاق والسياسة والحكم ونظرتهما الوحيدة الى الكون والانسان والعلاقات بين ابناء البشر وتسيير شؤونهم وحياتهم سواء في الحكم او الامور الدنيوية او الاخروية وسنتعرض الى ذلك بالتفصيل في الابواب والفصول القادمة انشاء الله .

ومايمكن ان نستنتجه هنا هو ان الوضع الثقافي الذي كان سائدا في عصر ابن الازرق وفي موطنه الاندلس يمكن ان يعكس الوضع السياسي والاجتماعي الذي كان متدهورا ومضطربا ومنحطا ، وذلك كما ذكرنا كان ناتجا عن الحروب التي كانت قائمة بين دويلات العالم الاسلامي فيما بينها من جهة ، وبينها وبين النصرانيين من جهة ثانية فكان هنالك اذن تشتت اجتماعي من الناحية السياسية ، فكان المسلمون يتقاتلون فيما بينهم ويتعاونون على بعضهم بعضا مستعينة في بعض الاحيان بعدوهم الواحد (النصرانيين) وبموازاة ذلك فقد كانت في الوقت نفسه وحدة ثقافية من حيث ارتباط المجتمع العربي بلغة واحدة هي اللغة العربية والتي كانت لغة العلم

والمعرفة في ذلك الوقت ، وهذا بالطبع أدى الى تلاحم الافكار وتقاربها شرقا وغربا سواء داخل المغرب الاسلامي أو الاندلس وتجاوز في ذلك كل المسافات والقيود ، وأحسن دليل على ذلك التشابه والتقارب الذي جمع مفكرينا ابن خلدون وابن الازرق في جملة أفكارهما وتناسقهما وتلاحمهما .

ان هذه التيارات المتناقضة في جلها ولا سيما من الناحية السياسية التي شهدها عصر مفكرينا لعبت دورا أساسيا في تكوينهما الشخصي ، وهي من أهم العوامل التي أيقظت فكرهما ودفعته الى التعبير عن ذاته ، ولا نقول مع الذين ... يرون أن ابن خلدون عبقرية زمانه وجدت هذه العبقرية من العدم فهو ابن مجتمعه وابن عصره ، وابن حضارته وكذا بالنسبة لابن الازرق لأن الحضارة الاسلامية التي عاشا في كنفها مليئة بالافكار والقيم والثقافة مما سمح لهما بتكوين ذواتهما لكن العصر الذي عاشا فيه كما قلنا يشير الى جملة من التناقضات لكنها لم تستطع أن تفصل الرؤية لدى مفكرينا ، بل خلقت منهما علامة من علامات الانسان العربي المسلم ، والمفكر ، والمبدع ، والعالم ، لأن المجتمع الاسلامي من الناحية الثقافية والفكرية كما أشرنا الى ذلك كان موحدا من شرقه الى مغربه .

ولكن اذا كانت العوامل التي دفعت مفكرينا واحدة ومنطلقاتهما واحدة فان ما كان يهدف اليه كل واحد منهما ومعاصريه في حياته الشخصية يختلف عن الآخر ، فابن خلدون كان يرمي الى ايضاح الرؤية في مجالات الحياة المختلفة التي أساسها العمران

الانســـانـــي ، أمـا ابـن الازرق فكـــان يــرمـــي الــى صــفـحـلاح وتــوجيــه لتلــك الاوضـــاع العمـــرانيـة التـي كـــانت ســـائـدة فـي عصـره ، ولعـل ماكان يهـــدف اليـــه كـل واحـــد منهمـــا يــرجـع الـى حيـــاتـه الشخصيـة التـي مـــر بهمـــا ، فـابـــن خلــدون عـــاش مـــن قـــرب وكتـب فـي الحيـــاة السيـاسيـة وشـاهـد مثلمـا العـنـا وظـروفهـــا وتقلبـاتهـــا ومشـاكلهـــا ، فكـانـت شخصيتـه متنـاقضـة فـي كثيـر مـن الأحيـان ، كمـا وصفـه بـذلـك صـاحـب كتـاب (لقـاء ابـن خلـدون بتيمورلنـك) الـذي قـال فيـه (ان مـؤلـف الكتـاب العالمـي المعـروف بالمقـدمـة لايـزال شبـه لغـز مـن ألغـاز علـم النفس فطبيعتـه المـزدوجـة ، والبـون الشـاسـع بيـن عقـائـده وتصـرفـاتـه والتبايـن بيـن محتـا ولاتـه فـي الاصـلاحـات الاجتمـاعيـة ، ومخـالفتـه للنظـم الاجتماعية ، وبيـن نظـريتـه للمصلحـة العـامـة ، وأنـانيتـه الظـاهـرة ، وبيـن عـدم تحيـزه فـي البحـث العلمـي ، وتفضيـل نفسـه علـى الآخريـن تفضيـلا صـارخـا ، وبيـن الفقيـه الواسـع المـرحـب وكـونـه منزهـا بنفسـه كـل هـذه المتنـاقضـات فـي رجـل هـو فـي نفـس الوقـت عـالـم وقـور ، وأديـب طمـوح .... وأغلـب هـذه المتنـاقضـات مـع هـذا يمكـن عـزوهـا الـى طبيعـة العبـاقـرة المزدوجـة)(1)

ان هـذه الأحكـام وغيـرها علـى شخصيـة ابـن خلـدون مـاهـي الا دليـلا على مكـانتـه العلميـة والمعـرفية فـي التـاريـخ الانسـانـي ، ومـانـؤكـده أن هـذه الظـروف والاوضـاع المضطـربـة التـي عـاش فيهـا لـم تخلـق منـه انسـانـا ذا شخصيـة متميـزة ، اذ كـانـت شخصيتـه ذاتهـا مضطـربة ومتقلبـة كعصـره فمـا يكـاد يقـرر أمـرا حتـى يعزم علـى أمـر آخـر وما يكـاد يستقـر فـي مكـان حتـى يسـرا الـى مكـان آخـر ، انمـا التـسويـغ

---

(1) والترفيشل / لقاء ابن خلدون لتيمورلنك / ترجمة محمد توفيق / دار مكتبة الحياة / لبنان / بلا دون تاريخ / ص 76

للمثقف المتشرد وراء السلطة ، المثقف الحذر ، المغامر بشخصيته ، غير الراغب في تجشيم أهله أموال مغامراته السياسية.(1)

ان هذه الاضطرابات والتقلبات التي طبعت شخصية ابن خلدون لم تكن هي ذاتها عند ابن الازرق الذي كان يهدف من وراء مؤلفه بدائع السلك في طبائع الملك الى اصلاح المجتمع والحكام من خلال توجيهاته السياسية والاخلاقية ، وهو نموذج للمفكر الهادئ الرزين الذي ينظر الى المتقبل بعين الرحمة والاطمئنان رغم أنه شاهد دولة المسلمين وهي تسقط في الاندلس وتميزت كتابات ابن الازرق ومدونته بنوع من وجهة نظر ترجع الى عاملين اثنين :

1 ـ أنه لم يتحمل مسؤوليات سياسية متقلبة ، وأنه لم يغادر وطنه الاندلس الا عندما دفعته الحاجة السياسية والاجتماعية الى ذلك .

2 ـ أنه كان ينطلق من مبدأ ديني وحضاري اسلامي يرى منه أنه مادام المبدأ موجودا فيمكن لنا بواسطته استرجاع ما نريد او ما ضاع منا ، ويدل عليه جملة النصائح والارشادات الاخلاقية التي قدمها الى كل من الملوك والرعية على حد السواء .

---

(1) د / خليل أحمد خليل / الحرب والقيادة (بحث اجتماعي في معنى السلطة والقائد) / دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع / لبنان / ط1 / سنة 1985م / ص 99

الفصل الثاني

مصادر الفكر السياسي عند ابن خلدون /

انطلق ابن خلدون في دراسته من المجتمع الانساني كله وجعله مادة لدراسته، وتأملاته وحقل تجاربه وتحليلاته، وتتبع الظواهر الطبيعية التي تحيط بالمجتمع وتؤثر فيه في مختلف أحواله وتتابع أطواره في نشأته الأولى في مرحلة البداوة وفي استقراره في الحضارة، وفي مرحلة الدولة وتأرجحها بين القوة والضعف والنهوض والسقوط، والنصر والهزيمة، وأحوال المجتمع وعناصر تكوينه وأساليب حياته، وأنماط سلوكه، وطرائق معيشته، ومايفضي الى نضجه ورفاهيته، ومايؤذن بفساده وانحلاله، كل ذلك مع الاهتمام الشديد بنظام الحكم وأسلوبه، والحياة الاقتصادية والنشاط الثقافي (1).

اذا كانت هذه المادة الاجتماعية هي أساس الدراسة الخلدونية واهتماماتها، فما هي الأسس والمرتكزات التي اعتمد عليها في دراسته؟ وما هي العوامل المختلفة التي أثرت في نشاطه؟ وهل كانت دراسته دراسة تأملية تجريدية لاصلة لها بالواقع؟ وإن كانت عكس ذلك فما مدى تأثير الواقع على حياته؟ وما علاقة ذلك بالمواضيع التي طرقها؟ في عصره؟ وما مصادر التفكير التي اعتمد عليها؟ وهل كان من الخاضعين لها والمتأثرين بظروفها؟ وقد كانت بعض الاجابات لهذه التساؤلات من دارسي

(1) د/ مصطفى الشكعة/ الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته/ الدار المصرية اللبنانية/ الطبعة الأولى/ سنة 1986م/ ص44

ابن خلدون فهذا الدكتور محمد عزيز الحبابي يقول في هذا الصدد (يعتبر ابن خلدون أول من عبر في العصور الوسطى عن حدسيات مادية حول تطور الحياة المجتمعية، وأول من شكل عددا من الأفكار الجريئة التي سبقت عصرها) (1)

وليس هناك من شك في أن ابن خلدون واقعي ويدرس أحداثا هي بطبيعتها متناقضة فهو لم ينطلق من قبليات أو أحداث مأخوذة اعتباطا بل انطلق من ملاحظة بالمغارب أي البلدان التي كانت موضوع دراسته (2)، ونلاحظ على أحكام الحبابي هذه الاتجاه في ربط الأفكار الخلدونية بالواقع المادي للحياة الاجتماعية نافيا عنه التأثيرات الثقافية والحضارية الأخرى وقريب من هذا المعنى ما أشار إليه الدكتور نور الدين حقيقي يقول (انطلقت الخلدونية من محاولة تأمل معاشة في أبلغ مراحل تكون العصبية التي انبثقت عنها المؤسسات السياسية (3) في حين خالف "حقيقي" "الحبابي" في أن الواقع الذي تأثر به ابن خلدون لم يكن وليد تناقضات مادية فقط وإنما كان وليد ثقافات أيضا إذ يقول (لقد تهيأ لذلك أن توجد فعليا وموضوعيا انطلاقا من مصادر الفلسفة الإسلامية وعمليات إقامة تحالفات وتجمعات جماعية في المجال الاقتصادي والاجتماعي والايديولوجي (4) مع أننا لا ننفي دور (الواقع) في التأثير على المرء وتكوينه فابن خلدون [illegible] عن هذا الحكم ولكنه ليس الأول والأخير في تكوينه بل كان ثقافة مجتمع الإسلامي باعتباره عالم كبيرا من علماء المسلمين وفقيها من فقهاء الشريعة وعلم من أعلام المذهب المالكي .

---

(1) د محمد عزيز الحبابي / ابن خلدون معاصرا / ترجمة / فاطمة الجامعي الحبابي / دار الحداثة / بيروت لبنان / سنة 1984م / ص65

نفس المرجع السابق / ص88

د / نور الدين حقيقي / الخلدونية - العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية / ص6

نفس المرجع السابق نفس الصفحة

الذي يرشحن عليه عند تسلمه مقاليد قاضي قضاة المالكية ومن ثم انبثقت نظرياته جميعا من منطلق اسلامي معاش وهو مالم ينتبه اليه دارسوه في الغرب أمثال جورج لابيكا الذي فصل بين السياسة والدين عند ابن خلدون [1] ، وينسى هؤلاء أن السياسة عند المفكرين المسلمين هي أشرف الصناعات وأشرف المقامات بعد النبوة [2] ، هذه الحقيقة التي يتمحور ليها فكره والتي تدل على ارتباطه بدينه ومجتمعه ، وهذا ماذهب اليه بعض دارسيه في العالم الاسلامي من أمثال الدكتور مصطفى الشكعة الذي يرى في كتابه "الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون " ، ان نظريات هذا الأخير في العمران التي تعتبر أهم منجزاته الفكرية اسلامية جملة وتفصيلا أو اسلامية المبدأ والمنتهى [3] وحتى تلك الآراء التي لم يوافق ابن خلدون عليها مثل نظرية العصبية كان سبيله في علاجها اسلاميا ، ومما يؤكد أن ابن خلدون ينطلق في جملة أفكاره وبالخصوص السياسية منها من مبادئ اسلامية هو ابرازه لأشكال الحكم الأنفع منها للبشر ، فهو عندما يتحدث عن أنواع التشريعات السياسية يرى أن ماكان مصدره من عقلاء الناس وحياتهم كان أنفع لهم في دنياهم فقط أما ما حمل عليه الناس وكان من الشرع ففيه صلاح دنياهم وآخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم [4]

(1) د / ملحم قربان / خلدونيات السياسة العمرانية ، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع / لبنان / ط1 / سنة 1984م / ص37

(2) د / محمد جلال شرف / نشأة الفكر السياسي وتطوره في الاسلام / دار النهضة العربية / بيروت لبنان / سنة 1982م / ص264

(3) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / الدار المصرية اللبنانية / ط1 سنة 1986م / ص76

(4) ابن خلدون / المقدمة / ص244

على هذا الأساس يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي ان جاز لنا أن نعبر عنه بالعلماني وبين الخلافة فيقول (ان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، وأما الخلافة فأمرها أعمق صلاحا وهدفهما أكثر فعالية لأنها تستهدف صلاح الناس وسعادتهم في الدنيا والآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل ، اذ غايتها الموت والفناء)[1] والله يقول (أفحسبتم انما خلقناكم عبثا)[2] ، ويرفض ابن خلدون الملك الطبيعي والعقلي اللذان يحققان مصالح الناس الدنيوية فقط ، لأن النظر فيهما بغير نور الله ، اذ يقول الله تعالى (ومن لم يجعل الله نورا فماله من نور)[3] . ان هذه كلها أدلة تبين اتجاهه الفكري ، فهو قد تأثر بدينه واستقى منه جل أفكاره وفي مقدمته بصفة ، وهو مصدر أساسي للفكر الخلدوني ، وليس كما يدعي "لاكوست" بأن آراء رجعية دينية اذ يقول (ان تأثير الرجعية الدينية الشديدة السلبية على ابن خلدون قد كانت مثمرة نسبيا)[4] .

ولكنه في الوقت نفسه يتناقض مع ما ذهب اليه ويعتبر أن لهذه الرجعية الدينية تأثيرا ايجابيا على ابن خلدون وحده ، فقط عندما ننظر اليها على أنها كحصن من الماورائيات العقلانية[5] ان هذه الأفكار وغيرها لا تجد ما يبررها حتى اليوم وذلك لأن ما أشار اليه ابن خلدون من أن التفلسف

---

(1) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص 7

(2) سورة المؤمنون / الآية 115

(3) سورة النور / الآية 40

(4) ايف لاكوست / العلامة ابن خلدون / ص 243

(5) نفس المرجع السابق .

في الماورائيات ، والبحث عما تجاوز لحدود العقل عمل باطل وان ا
كانت هذه الفكرة مستقاة من الدين فانه حتى اليوم ، ورغم
التطور العلمي والفكري ليس هناك ما يؤكد على قيمة العقل وفعاليته
في الأمور الماورائية والبحث عن حقيقتها سيبقى ناقصا وعاجزا
وبالتالي يعبر عن ماهيته التي تتمثل في هذا العجز
والنقص وقد يكون في رأي الدكتور عبد الله شريط اجابة على
ما ذهب اليه "ايف لاكوست" من ادعائه على جريان ابن خلدون
مع المعرفة الغيبية المتطرفة والتي في رأيه متناقضة
مع ما توصل اليه ، اذ يقول الاستاذ الدكتور عبد الله شريط
(ان ابن خلدون قد تحرر من سيطرة الفلسفة اليونانية التجريدية
وفي آن واحد من سيطرة المعرفة الغيبية الغزالية المتطرفة
وآمن بالمعرفة العلمية وحدها كمعرفة دون أن ينكر وجود
المعرفة التجريدية والمعرفة الغيبية ، ولكنه لا يعتبرهما معرفة حقيقية
وانما عجز واستعداد فقط للمعرفة ، يجب أن تكمل بالمعرفة
الحسية ، والثانية حالة نفسية ايمانية يجب أن لا نخلطها بشؤون
الحياة الواقعية وتعقيداتها التي لا تحصى) (1) .
والى جانب تأثر ابن خلدون بالشريعة الاسلامية وما أخذه
منها ، والتي كانت من أهم مصادره الفكرية ، فاننا مع ذلك
لا ننكر مدى تأثره بغيره من العلماء والمفكرين الذين سبقوه
سواء من المسلمين أو غيرهم ، وليس كما يراه البعض صورة طبق
الأصل لمن سبقوه كما قال بذلك الدكتور نور الدين حقيقي
بأنه كان في الغالب "غزاليا" مع أنه لم يبد على خلاف مع الشريعة
بقبوله لجميع قوانين الاسلام (2) . ان هذا الحكم يبدو في جوهره غامضا وغير واضح
لأن ابن خلدون حتى وان كان كما يزعم الدكتور حقيقي صورة طبق الأصل للغزالي فان ذلك
لا يتنافى مع الشريعة الاسلامية ، في حين يرى الدكتور عبد الله شريط

1 — د /عبد الله شريط/ الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / ص 73
2 — د /نور الدين حقيقي /الخلدونية ، العلوم الاجتماعية واساس السلطة السياسية / ص 18

، ابن خلدون قد اعتمد على الغزالي وغيره في بعض آرائه
كرية خصوصا رأيه حول محدودية العقل ، ورغم ذلك فان هناك
رقا بين ما كان يهدف اليه الغزالي ، وما كان يهدف اليه
ن خلدون ، كما لاحظ ذلك الأستاذ علي الوردي في كتابه (منطق
ن خلدون) أن الغزالي مثله مثل ابن تيمية يرمي من وراء ذلك
ى انقاذ المعرفة الغيبية من سطوة المعرفة العقلية ، أما
ن خلدون فان ما يرمي اليه هو انقاذ المعرفة العلمية من سطوة المعرفة
تجريبية .(1)

لاحظ من هذا التمايز الذي كان بين ابن خلدون وغيره أنه
ن صورة طبق الأصل لهم رغم تأثره بهم فقد تميز عنهم
ى لنفسه فكرا ومنهجا خاصا به .

ا الدكتور مصطفى الشكعة فيرى ان ابن خلدون تبنى في فكره
سياسي كتاب طاهر بن الحسين (2) الى ولده عبد الله (3) ، حين ولاه
مأمون الرقة (4) ومصر وما بينهما ، وهو كتاب مشهور من حيث
نهجا اسلاميا في شؤون الحكم (5) .

---

1) د / عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / ص73

2) هو طاهر بن الحسين بن مصعب بن رزيق بن ماهان الخزاعي كان من أكبر أعوان المأمون في محاربة أخيه الأمين ولد سنة 159هـ بخراسان وتوفي بمرو سنة 207هـ له مجموعة من الرسائل منها التي بعثها الى ابنه عبد الله .

3) هو عبد الله بن طاهر بن الحسين بن ماهان الخزاعي كان سيدا نبيلا عالي الهمة شهما وكان المأمون كثير الاعتماد عليه ، وكان أديبا شاعرا توفي سنة 320هـ

4) الرقة / تقع على الضفة اليمنى من الفرات على الحدود السورية العراقية قرب صفين التي التقى فيها جيش علي رضي الله عنه بجيش معاوية .

5) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص78

مع فيه ما استطاع عقله أن يدركه من الأحكام
الإسلامية … المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك
رفيع ، وما ينبغي أن يلتزمه الحاكم المسلم من تطبيق
في الادارة والقضاء والمال والجيش والصناعة والعمارة والتجارة أمثل
مع العمران وسيرها نحو الصحة ، وبصورة … تامة وهذا الكتاب
ما يقول عنه الدكتور مصطفى الشكعة … الأصول
إسلامي النزعة ، شرعي الهدف … سلوكي التوجيه (1) :
كان هذا بما له صلة فهو يدل دلالة قاطعة على أن
ابن خلدون كان متشبعاً بدينه وأحكامه وسلوكياته التي
يمكن أن تستقيم الحياة بدونها ، ولكن هنا يجب أن نشير إليه
في هذا الصدد هو أنه اذا كان ابن خلدون معجباً بهذا الكتاب
… أنه تبناه وأخذ منه جميع أفكاره السياسية
ذلك لأن ابن خلدون كما نعلم درس الواقع وبحث فيه واستنتج
منه جملة أمور الأحكام والقوانين دون أن يحاكي لها ما يريدها
… وما يمكن أن يسير عليه كل من الراعي والرعية ، غير
أن هذا الكتاب كان في جملته عبارة عن توجيهات وإرشادات
مثالية فهو بالتالي … توجيهي ، وهذا مما لا نجده في الفكر
الخلدوني إذ يقول طاهر بن الحسين في بعض توجيهاته لابنه :
لتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى واستصلاح
الرعية وعمارة بلادهم ، والتفقد لأمورهم ، والحفظ لدمائهم
والإغاثة لملهوفهم ، واعلم أن الأموال اذا اكتنزت وادخرت في الخزائن
لا تنمو ، واذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف
الأذية عنهم ، نمت وزكت ، وصلحت بها العامة …

---

(1) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص 7

رتبت بها الولاية وطاب بها الزمان •

خذ عن اهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة ، ولا تدخلن في مشورتك اهل الرفة والبخل ،ولا تسمعن لهم قولا ،فان ضررهم اكبر من نفعهم ، وليس شي اسرع فسادا لما استقبلت به امر رعيتك من الشح ، واعلم انك اذا كنت حريصا (اي بخيلا) كنت كثير الاخذ قليل العطية ،واذا كنت كذلك لم يستقم لك امرك الا قليلا فان رعيتك انما تعتقد على محبتك بالكف عن اموالهم وترك الجور عليهم •

تفقد الجند في دواوينهم ومكاتبهم وادر عليهم ارزاقهم ووسع عليهم معاشهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم فيقوى لك امرهم وتزيد قلوبهم في طاعتك وامرك خلوصا وانشراحا (1) •

وفي هذه الوصايا يمكن من خلالها ادراك الفرق بين ما وصل اليه ابن خلدون وما حث عليه طاهر بن الحسين ابنه ،ففكر ابن خلدون واقعي وصفي تحليلي وطاهر توجيهي ولهذا نؤكد مرة اخرى أن اعجاب ابن خلدون بالكتاب يتعدى معناه تبنيه ،اما فيما يتعلق بمجموعة الكتب الاخرى التي اثرت في تفكير ابن خلدون والتي كانت من بين مصادر فكره لا سيما في الناحية السياسية فهي عديدة ومتنوعة سواء تلك التي الفت في عصره او اثناءه ،فمن المعاصرين له الذين كتبوا في السياسة الملوكية ابن رضوان الذي يقول عنه الجابري انه كان متأثرا به وبغيره اذ يقول / (تأثر ابن خلدون بمعاصريه خصوصا كتاب السياسة الملوكية

(1) د / مصطفى الشكعة الاسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته /ص79، 80 •

لابن رضوان الذي كان معاصرا لابن خلدون على الرغم من اغفال هذا الاخير لذكر هذا الكتاب مثل اغفاله لجميع الكتب التي ألفت في عصره (1) ورغم ذلك فانني أجد اجابة على ذلك الاجحاف من ابن خلدون للكتب التي أخذ منها سواء التي ألفت في عصره أو ألفت قبله عند ابن الازرق الذي يشير في تحليله للنقاط التي يتناولها الى ما كتب حولها الناس، وما جادت به قرائحهم وملاحظاتهم سواء عند ابن خلدون أو غيره، وهي تبرز حقيقة كان قد تنافس ابن خلدون في ابرازها، وهي أهمية المصدر بالنسبة للفكرة، فمثلا من تأثير ارسطو على ابن خلدون نرى ذلك من خلال التشابه الموجود في جملة من الافكار، نأخذ البعض منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، اذ يقول ابن خلدون (ان جباية الاموال بغير حقها ظلامة، والمعتدون عليها ظلمة، وغصاب الاملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك عائد على الدولة بخراب العمران، الذي هو مادتها لاذهاب الآمال من أهله)(2)، ان هذه الفكرة في نظر ابن الازرق جاءت في سياسة ارسطو أنه لم يكن سبب خراب ملك (ميجيج) لأن همتهم نفست على جبايتهم، فاعتدوا الى أموال الناس، فقامت الجماعة عليهم فكان في ذلك فساد ملكهم قال، وهذا أمر لازم لأن المال علة البقاء للنفس الحيوانية فهو جزء منها، ولايتها .

---

(1) د/محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) /ص65

(2) ابن خلدون / المقدمة / ص350

للنفس بفساد ذلك الجزء[1] ، وفي نفس هذه النقطة يشير أيضا ابن رضوان الذي يقدم حكاية في ذلك اعتمادا على الطرطوشي الذي يقول أنه من المشهور بالمغرب أن السلطان بلغه أن امرأة لها حديقة فيها القصب الحلو ، وأن قصبة منها تعصر قدحا فعزم على أخذها منها ثم أتاها وسألها عن ذلك فقالت نعم ، ثم انها عصرت قصبة فلم تبلغ نصف القدح فقال لها أين الذي كان يقال فقالت هو الذي بلغك الا أن يكون السلطان عزم على أخذها مني فارتفعت بركتها فتاب السلطان ، وأخلص لله دينه أن لا يأخذها أبدا فعصرت قصبة فجاءت ملء القدح[2] .

ان هذه الفكرة وسابقتها نريد بها ابراز أوجه التشابه بين الفكر الخلدوني والفكر الذي سبقه ، وما أخذه منه ، وبالتالي ابراز مصادره ، ونكون في ذلك متفقين مع الدكتور محمد عابد الجابري في حكمه على ابن خلدون أنه قد استفاد من الكتب السياسية التي سبقته أو التي ألفت في عصره ولا سيما كتاب ابن رضوان ، فمن وجهة نظرنا أن ابن خلدون متأثر به سواء قبل ذلك أم لم يقبل ، اننا لا نشك مطلقا في أنه قد اطلع عليه أو على الاقل سمع به ، فلقد كان ابن رضوان صديقا لابن خلدون كما يذكر ذلك في (التعريف) كما كانا معا موظفين سامين في حاشية السلطان ، كما أننا نعتقد أن صاحب المقدمة قد اطلعوا في الاندلس

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 229

(2) نفس المرجع السابق نفس الصفحة

أو غيرها على كتب أخرى في السياسة والآداب الملكية ، والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما أصنف من قبل أو تم تأليفه في عصره.[1]

ان طرح مثل هذه القضية لا نريد منها تقييما للفكر الخلدوني أو إظهار ما به كله ، وانما نريد ابراز بعض المصادر للأفكار التي طرحها والتي سبقه اليها غيره سواء من معاصريه أو كانوا قبله ، وذلك لتبيان مصدرها وبالتالي التأكيد على أن ابن خلدون قد استفاد من غيره ، ولم يكن فكره مجرد ما كان سائدا ، وما كان يحمله التراث الانساني في ذلك .

ان ما يمكن أن نجزمه في هذا الفصل من استعراض بعض مصادر ابن خلدون هو أنه قد تعرف على الكتب السياسية وغيرها سواء منها اليونانية ككتاب السياسة لأرسطو الذي يقول عنه (وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه الا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره).[2]

لكن لا ندري ما يقصده ابن خلدون من شماخة بأنفسه ولا يعير نصيب الكتاب ، ولا لغيره أهمية ، فنحن نعلم أن الفكرة أو القضية تكون أنصا ناقصا للبحث سواء بالنفي أو القبول ، ولكن مفكرنا يرى بأن ما توصل اليه لم يكن سياسة لا أرسطو ولا قيصران يقول / (الملهمنا الله اليه من غير تعليم أرسطو ولا افادة موبذان[4] صحيح أن قد يتم لهم على الحصاد يفيدهم في حياتهم وفي أفكارهم

1) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 6

2) ابن خلدون / المقدمة / ص 72

3) يقصد الفصل الغاء بالدول والممالك .

4) نفس المرجع السابق / ص 72

ولكن ذلك لا ينفي تأثرهم ببعضهم ببعض، فقد يقلب مفكر ما فكر سابقه للوصول الى ما يريده، كما حدث بالنسبة لماركس مع هيجل فما فعله الاول هو أنه انطلق من متناقضات أفكار الثاني وبنى لنفسه فكرا، فهل هذا ينفي مدى تأثر ماركس بهيجل ؟، ومن الكتب اليونانية الاخرى كتاب (الجمهورية لافلاطون) وغيره من الكتب، أما بالنسبة للكتب الاسلامية فهي أيضا عديدة ومتعددة، منها (المدينة الفاضلة) الفارابي و (الأحكام السلطانية) للماوردي، و(السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية وكذلك مؤلفات الطرطوشي وغيره كثيرون، ان ما يمكن أن نخلص اليه هنا هو أن ابن خلدون قد اطلع على مؤلفات غيره، السياسية والاجتماعية، وهي ضرورة حتمية تفرضها الحياة السياسية التي مر بها والوظائف التي تقلدها والتي تتطلب منه بأي حال من الأحوال الاطلاع على ما ألف في الملوك وآدابهم وسيرهم اطلاعا نظريا وعمليا معا، وهكذا فان من العناصر التي اشتغل بها بشكل من الاشكال هي التفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع (1).

اننا سنكتفي بهذه النماذج التي كانت مصادر لابن خلدون ولكنها لا تمثل كلا متكاملا في منابع فكره، اذ سنرجع الى ذلك عندما نبحث في المصادر التي استقى منها ابن الازرق أفكاره، لأن هذا الاخير كان واضحا في ذلك لانه يشير الى جميع المصادر التي أخذ منها والتي

---

(1) د / محمد عابد الجابري فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 66

للنص من جهة مصادره ، ومن جهة [illegible] المصادر
ن [illegible] ون وذلك أنه كلما [illegible] ة ما [illegible] ر
ع كل الذين تكلموا عنها والمصادر [illegible] ة
، [illegible] كما [illegible] القصة الغالبة [illegible] ة
عليها ويشكون في أصالتها [illegible] ولها مصادرها .

الفصل الثالث

زرق //حياته ومصادر فكره السياسي

حياته :

بدالله محمد بن علي بن محمد بن قاسم بن مسعود (1) الحميري الاصبحي
ي الغرناطي المالقي (2) ولقد لقبه كل من عبدالرحمان المقدسي
ن مجير الدين صاحب كتاب (الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل)
بكثيرة منها شمس الدين وقاضي القضاة (3) .
ايته الوحيدة التي اشار اليها جميع من ترجموه وهي (ابوعبدالله)
لازرق) وذلك سواء اثناء حياته او بعد مماته ، اما تاريخ ميلاده
دداً كما يشير الى ذلك الدكتور محمد بن عبد الكريم وانما قدر
ماس تاريخ وفاته ومدة حياته ، فقد توفي سنة 896 هـ الموافق
1م ، وكان قد عاش 65 سنة ، وعليه يكون تاريخ ميلاده 831 هـ
ل 1426م (4)
راسه مالقة ، وهي احدى ولايات غرناطة وقد ترعرع فيها
قرآن الى جانب بعض المعارف العلمية والادبية ، وكان قد عاش في
ذات علم ودين وعفة ، ويعد هذا الحافز من اهم العوامل التي
ه الى الاهتمام بالاخلاق والسلوك والمعاملات ، وهذه العناصر
ضص لها مجالات كبيرة في ابحاثه والتي سنبينها فيما بعد .

جد تعريفا آخر باسمه عند /د /محمد عابد الجابري / في كتابه / العصبية والدولة عند ابن خلدون
يث يقول عن ابن الازرق هو ابوعبدالله شمس الدين ولكن شمس الدين هو لقب له وليس اسمه .
جاء في مقال لمحمد عبدالله عنان انه وادي آش وهو خطأ ، انظر محمد عبدالله عنان
كتيب تأثرت بمقدمة ابن خلدون / مجلة العربي / العدد 182 ذو الحجة 1393هـ يناير
1974م /ص187 .
بو اليمن عبد الرحمان /الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل /المطبعة الحيدرية سنة 1968م
بن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك /ج 1 / ص11 .

اما فيما يخص نشاطاته العلمية والثقافية والمسؤوليات والوظائف التي اسندت اليه في حياته فهي عديدة وتنقسم الى قسمين

اولا / الوظائف التطوعية (الافتاء والتدريس) .

ثانيا / الوظائف الرسمية (القضاء والسفارة) فقد ذكر كل من تحدث عنه انه تقلد وظيفة القضاء بغرناطة وبعض مدنها / وبعضهم ينسب اليها القدس الشريف ، ولكنه توفي بعد اشتغاله بهذا المنصب في هذه الاخيرة بعد 61 يوما عن عمر يناهز 65 سنة ويؤكد هذه الوظيفة احمد بن محمد المقري التلمساني فيقول /(ومن الداخلين من الاندلس الى المشرق قاضي الجماعة بغرناطة ابي عبدالله محمد بن علي بن محمد بن الازرق) (1) .

اما بالنسبة للوظيفة الرسمية الثانية ، وهي السفارة فيرى السخاوي انه اشتغل بها ايام الملك ابي عبدالله الصغير عندما انفصلا عن منصبهما فوجهه قاصدا الى السلطان ابي عمرو عثمان ابن محمد بن فارس لمساعدة الاندلسيين على عدوهم الكافر فلم يلبث ان مات ابو عمرو فارتحل صاحب الترجمة الى الديار المصرية ليحج فحج (2) ومن هنا نستنتج بأنه قد ارسل سفيرا الى ملك تونس (ابي عمرو عثمان) بينما توجهه الى مصر لم يكن رسميا وانما بحضراراته حاول ان يطلب من ملكها اغاثة المسلمين في الاندلس لكن طلبه رفض نتيجة حروب ملكها مع بايزيد بن عثمان باسطنبول ، الى جانب هذين البلدين فقد دخل فاس وتلمسان وذكر هذا حين قال (وبعد انقراض الدولة المرينية هذه المائة التاسعة بفاس كرسي ملكهم خلفهم فيها الشريف بن عمران ناسخ دولتهم ثم الشيخ ابن يحي الوطاسي المنتزع ذلك من يده الى هذا العهد، وان كان بها خراب كثير حسب ما شاهدناه والبقاء لله وحده) . ويقول عند دخوله الى تلمسان (وشاهدت بتلمسان وبعض اعمالها ولهذا العهد تصريح الخطيب باسم السلطان ابي عمرو

---

(1) احمد بن محمد المقري التلمساني شرق نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب/تحقيق د / احسان عباس/دار صادر بيروت /ج 5 /ص699 .

(2) شمس الدين محمد بن عبد الرحمان السخاوي الضوء اللامع لاهل القرن التاسع/دار مكتبة الحياة /ج 9 / ص21 .

عثمان صاحب تونس مقدما في الذكر على اسم صاحب تلمسان ابي عبد الله من اعقاب بني زيان لما بينهما من الشروط في ذلك) (1) ، وهذا ما اكده ايضا احمد بن محمد المقري التلمساني حيث قال (وقد ارتحل ابن الازرق رحمه الله الى تلمسان عند غلبة العدو والناد ار الكافر على ما بقي بيد المسلمين بالاندلس ثم ارتحل الى المشرق) (2) .

اما بخصوص الوظائف التطوعية اي الافتاء والتدريس فقد تناول هذه الاخيرة تطوعا كما جرت العادة لغيره من العلماء وكان يؤديها في الجامع الاعظم بغرناطة وغيرها من الاماكن التي زارها ، وكان له تلامذة اعترفوا بفضله واشادوا بمكانته الفكرية والعلمية وقدرته على اداء هذه المهنة باتقان ، ومن تلامذته الذين اشادوا به واعترفوا بفضله - ابوعبد الله محمد بن الحداد الوادي آشي اذ يقول عنه (سمعت شيخنا الامام سيدي محمد ابن الازرق الاصبحي رحمه الله بمجلس تدريسه من الجامع الاعظم بغرناطة يقول (كان محمد بن عوف بن يوسف الخزاعي من اهل القروان يقول الخلائق كلهم اعداء بني آدم وبنو آدم كلهم اعداء المسلمين وجميعهم اعداء اهل السنة) (3) وهذه كلها ادلة تبين اشتغاله بوظيفة التدريس .

اما الوظيفة التطوعية الثانية وهي الافتاء فقد اثبتها وتناقلها كثير من الفقهاء في تآليفهم وفتاويهم ، ومن بين الفتاوي التي ذكرها احمد الونشريسي صاحب كتاب (المعيار) (4) . مثل القاضي ابوعبد الله محمد بن الازرق عن اليهود يصنعون رغائف في عيد لهم يسمونه عيد الفطير ويهدونها لبعض جيرانهم من المسلمين ، فهل يجوز قبولها منهم واكلها ام لا ؟ فاجاب رحمه الله قبول هدية الكافر منهي عنها على الاطلاق فهي كراهية .
قال ابن رشد ، لان المقصود في الهدايا التودد لقول النبي صلى الله عليه وسلم (تهادوا تحابوا وتذهب الشحناء) .

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك ج 1/ص17
(2) نفس المرجع السابق ص17 .
(3) احمد بن محمد المقري التلمساني /نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ج 1/ص702 .
(4) ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك ج 1/ص20 .
(5) احمد بن يحي الونشريسي / المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي افريقيا والاندلس تحقيق جماعة من الفقهاء باشراف د /محمد حجي دار الغرب الاسلامي / 1981م/ص111 .

يريد وقد نهيت عن موالاتهم والقاء المودة اليهم لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) (1) ، وهل ينتهي النهي الى التحريم اذا كانت مما يفعلونه في أعيادهم ؟ الظاهر أنه يبلغ الى الكراهة المغلظة لأنه تشبيها للنصارى في أعيادهم وكذلك اليهود •

وهكذا ! ونتيجة لما استعرضناه من حياة ابن الازرق التي وصلت الينا عن طريق ماكتب عنه أو الفه هو نفسه أنه قد مارس وظائف عديدة أهمها القضاء والافتاء ، غير أنه تحول في آخر حياته الى السياسة ، وذلك نظرا للعصر الذي عاش فيه والذي كان يشير الى أن شمس الحضارة الاسلامية سواء في المشرق أو في المغرب أو في الاندلس آخذ تفي الافول في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الاسلامي فمن هجمات التتر شرقا الى تقلص حكم العرب في الاندلس غربا والى ضعف الأسر الحاكمة ذاتها ، وتنافسها ودخولها مع بعضها البعض في مؤامرات وحروب لاغاية لها ولا نهاية ، والى التزمت الفكري وانتشار الفكر الخرافي كل هذه العوامل خلقت أوضاعا مرتبكة تسود ها الفوضى من كل جانب (2) ، الشيء الذي دفع بمؤلفينا ابن الازرق وابن خلدون الى التعبير عنه ، ورسم الحلول لتجاوز تلك المحنة من خلال كتابيهما (بدائع السلك في طبائع الملك) و (المقدمة)

---

(1) سورة الممتحنة / الآية 15

(2) د / محمد عابد الجابري فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) ص 142

- ثقافته وأسلوبه/

ان ابن الازرق من رجالات عصره وما بعده في جميع المجالات سواء لعقائدية أو الأدبية أو الأخلاقية أو السياسية أو الفقهية فكانت ثقافته لأولى قبل أن يصبح سياسيا فقيها بارعا في مهنته ومما يدل ليه شرحه (لمختصر خليل) الذي قال فيه المقري (وله تآليف وقفت عليها تلمسان منها شرحه الحافل على مختصر خليل وسماه (شفاء الغليل) هذا الشرح لم يؤلف على مختصر خليل مثله ، وقد رأيت فيه ثلاثة سفار ، ولا أدري هل أتمه ؟ وتمامه يكون في نحو العشرين سفرا ، وقد نيت بتلمسان خطبته في كراسة وقد أتى فيها بالعجب العجاب ، وهي ل على غزارة علمه واتساعه في الفروع والأصول رحمه الله) (1) .

ى جانب ثقافته الفقهية تكلم كما ذكرت في جميع المجالات والتي سنبينها ند ما نتعرض الى مؤلفاته ، وكان المنهج الذي سلكه دليلا قاطعا ى ثقافته العلمية والفلسفية خصوصا ما يحتوي عليه كتابه (بدائع سلك في طبائع الملك) الذي يعتبر في حقيقته تلخيصا وتحليلا لكتب ديدة أهمها مقدمة ابن خلدون اذ قال (واني لما رأيت من ذلك ما هو ور من شيئين الظهيرة وأجلى عند الخاصة والجمهور من القضايا شهيرة قصدت الى تلخيص ما كتب الناس في الملك والامارة التي رأيتها على معاد لصالح المعاش والمعاد أصدق امارة على نهج يكشف عن محيا الحكمة اع الاحتجاب ويأتي في تقريره لتهذيب ما فصل وتحريره بالعجب العجاب) (2)

م يتبع في تلخيصه منهج الكتب الملخصة بل رسم لنفسه خطة ان ينطلق من الكليات الى الجزئيات ومن الآيات الكريمة الى الأحاديث النبوية

---

1) احمد بن محمد المقري التلمساني ، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، ص 70
2) ابن الازرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ج 1 ، ص 59

بعد ذلك الى أقوال الحكماء .

أما بالنسبة لأسلوبه فقد كان واضحا في معانيه منسقا في أفكاره مصبوغا على الكتب التي لخصها قال الشيخ المقري التلمساني على كتاب ابن الازرق (بدائع السلك في طبائع الملك) ، كتاب حسن مفيد في موضوعه لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمته التاريخية وغيره مع زوائد كثيرة مما يدل على غزارة علمه واتساعه في الفروع والأصول رحمه الله (1) .

وقد وضع البعض (2) مؤلفه بدائع السلك في طبائع الملك في مصاف مقدمة ابن خلدون كما أن هناك من اعتبره أعظم كتاب في الاجتماع والسياسة لدى المسلمين ، ويفضلونه على ابن خلدون في نواح كثيرة (3) .

الا أننا رغم ذلك لا يمكن اعتباره عبقرية تجاوزت عبقرية ابن خلدون لانه متأثر به وأخذ عنه وذلك حسبما صرح به هو نفسه اذ يقول عن كتابه (سميته بدائع السلك في طبائع الملك عناية بما احتوى عليه من القواعد الحكمية الا عتبار والحقائق التي حررها بأوضح الدليل من شبهات التضليل نصارى العلماء الأخيار وفوائده الشرعية وان كانت (المقدمة) وبما سواها على الاطلاق مستخدمة (4)

(1) أحمد بن محمد المقري التلمساني /نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب /ج 5/ص 99 ،
(2) راشد /عبد الأمير شمس الدين /الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الازرق /دار اقرأ / لبنان /سنة 1986م /ص 103
(3) ابن الأزرق /بدائع السلك في طبائع الملك /ج 1/ص 59
(4) نفس المرجع السابق /ص 59

ب - مؤلفاته :

له مؤلفات كثيرة ، ونحن اعتمدنا في سردنا لمؤلفاته على الشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني في كتابيه (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) و (أزهار الرياض) ، حيث قال في مؤلفه الأول أن ابن الأزرق له مؤلفات كثيرة منها شرحه لمختصر خليل في الفقه المالكي وسماه شفاء الغليل في مختصر شرح خليل[1] ، الذي يعتبر في نظره من أتم ما ألف على مختصر خليل نقلا واقتناعا وفهما ، وحسب ما شهدناه ثلاث مجلدات بينما الشرح الكامل يكون حوالي عشرين مجلدا لأن الأول لم يتم فيه مسائل الصلاة[2]

وروضة الاعلام بمنزلة العربية من علوم الاسلام الذي يقول عنه أنه مجلد ضخم فيه فوائد وحكايات كثيرة لم يؤلف في فنه مثله ، والابريز المسبوك في كيفية آداب الملوك و (بدائع السلك في طبائع الملك) الذي قال عنه أنه كتاب حسن مفيد في موضوعه لخص فيه كلام ابن خلدون وغيره مع زوائد كثيرة ، والجدير بالذكر أن هذه المؤلفات كلها لم تحقق وذلك حسب ما اطلعنا عليه ماعدا الكتاب الأخير (بدائع السلك في طبائع الملك) ، وتوجد مخطوطة لمؤلفه الابريز المسبوك في كيفية آداب الملوك في المكتبة الوطنية في الجزائر ، هذا المؤلف الذي يعتبر جزء من كتابه المحقق .

---

(1) يقول المقري التلمساني أن شرحه لمختصر خليل سماه (شفاء الغليل أو شفاء الغليل) والغالب هو الأول .

(2) أحمد بن محمد المقري التلمساني / نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب / ج 3 / ص 429

أهداف تأليف كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك)

بناء على ماذكره محقق الكتاب الدكتور محمد بن عبد الكريم فان الاهداف والظروف التي دفعت ابن الازرق الى تأليف كتابه المذكور هي /

1ـ نيل الثواب والأجر من الله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون وذلك مصداقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم (اذا مات الرجل انقطعت منه أعماله الا من ثلاث ،علم ينتفع به ، وولد صالح يدعو له وصدقة جارية) (1) .

2 ـ الانتفاع به والاستضاءة بمحتواه حتى يحصل صاحبه على شهرة علمية بين الأمراء والملوك وأفراد المجتمع ، ويقدر ... نه فيما قام به لنشر العلم والثقافة غير أن هذا الحكم قد لا يكون صائبا لأن تأليف الكتاب ظهر كما هو معلوم في أواخر حياته هذا من جهة ومن جهة أخرى ظهر بعد انفصاله عن حياة الحكام والملوك .

3ـ تدهور الحالة السياسية والاخلاقية والاجتماعية في عصره فأراد أن يضيء الطريق للملوك والرعية لعلهم يعملون بمحتوى ... مؤلفه لما فيه من مواعظ دينية وحكم فلسفية وارشادات علمية وأخلاقية لعلها تنقذ المجتمعات الاسلامية من حالات وصفها بالتدهور والتمزق والضعف المستمر أمام العدو ولأجل ذلك فقد قام بعمل شخصي تمثل في (بدائع السلك في طبائع الملك) مقدما فيه مجموعة من الآداب للحكام والرعية على السواء وآمن بأن الاصلاح ممكن ولا بد من علاجه ، وهنا نجد الحل غير معروض على طريقة ابن خلدون الذي ينطلق من أعمار الدول ومن ثمة من تشاؤمية وأدوات مفاهيمية عضوية وفردانية للمجتمع (2) .

---

(1) رواه أبو هريرة

(2) د / عبد الأمير شمس الدين / الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الازرق /ص 10

لقد رأى ابن الازرق أن الحل ممكن ولكن بطريقة تخالف الطريقة التي حددها ابن خلدون ، فهو رأى أنه لابد من الرجوع الى دروس الوعظ ، والارشاد ، والنصائح لاستخلاص العبر منها ، وبالتالي العمل بها وتحل ما حل بالمجتمع من محنة سياسية وأخلاقية ، اذ يعتبر ان الوازع الباطني (الاخلاق) هو أساس الاصلاح وأساس الخروج بالمجتمع مما وصل اليه من تدهور وفساد ، غير أن ما يمكن أن نلاحظه في هذه النقطة بالذات هو أننا نجد ابن خلدون أكثر موضوعية وواقعية من ابن الازرق اذ ليست المواعظ والمثاليات ورسم الآداب للحكام والمحكومين التي رسمها هذا الأخير ذات فعالية وتأثير على الفرد والمجتمع بقدر ما للعوامل التي حددها ابن خلدون في هذا الصدد والتي من بينها بالخصوص أن التغلب للبشر لابد منه ، وأن هذا يكون للعصبية القوية التي تستطيع أن تسيطر على مجموع العصبيات الأخرى ، فمهما كانت أخلاقيات الحاكم وعدالته فان ضعفت عصبيته وقوته فانه لا محالة يكون منظر أطماع مجاوريه سواء العصائب الداخلة تحت دولته أو التي تكون خارجة عنها ، ولكن م أن نضيفه لابن الازرق هو فضلا أن للأخلاق ولفضائلها دور في تماسك المجتمع ووحدته ويمكن للحاكم بواسطتها السيطرة على مجموع أفراد [illegible] دولته ولكن ذلك لايكون منعدما من القوة المادية

مصادر الفكر السياسي عند ابن الازرق /

لا يمكننا دراسة نظريات وأفكار ابن الازرق دون أن نعرف ينابيع فكره ومصادر استلهاماته سواء من المفكرين أو العلماء الذين عاصروه أو عاشوا قبله وما مدى تأثيرهم في حياته الفكرية وجهده وفضله في هذا ، الى جانب الواقع الذي عاش فيه ، وما مدى تأثره به والذي قلنا عنه في الحديث عن أهداف تأليف كتابه أنه هو الاساس في دفعه الى الكتابة والتأليف نظرا للأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية وبالخصوص في موطنه الاندلس الذي شاهد فيه تساقط المدن الاسلامية تحت سلطة النصرانية (المسيحية) كلها عوامل امتزجت في نفسيته ، وكانت من بين البواعث التي حملته على التأليف ، وهو أيضا قد انتفع في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) ممن سبقوه (1) ، ومعاصريه (2) ، فقد اطلع على الكتابات السياسية والاجتماعية التي وصلت اليه عبر الفكر الاسلامي ، ومن خلال تراكم الفكر الفقهي المنصب عن القانون العام والأمور الادارية والوظائف الاجرائية وسلطان الدولة ومسار علاجها (3) ، فبالنسبة لمعاصريه الذين درس عنهم وتأثر بهم فيقول عنهم السخاوي صاحب كتاب (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع) أنهم لا يتجاوزون أصابع اليد فقد درس وأخذ عن ابن منظور الفقه والحساب ، وعن ابن فتوح الأصول والعقائد والمنطق حيث يقول عنهم الدكتور محمد بن عبد الكريم أنه كان ملازما له ملازمة الظل لصاحبه بحيث كان اعتماده في تحقيق الفنون والعلوم عليه

---

(1) أمثال الآمدي ، الماوردي ، الطرطوشي ، ابن حزم ....
(2) - ابن خلدون ، ابن رضوان ، ابن الخطيب ......
(3) د / عبد الأمير شمس الدين / الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الازرق / ص 104

بحيث كان اعتماده في تحقيق الفنون والعلوم عليه وكان كثيرا ما يستشهد بأقواله في كتبه وفتاويه وقد نقل عنه عدة مرات في (بدائع السلك في طبائع الملك)[1] .

والى جانب هؤلاء العلماء وغيرهم فقد انتفع في عصره بعدة علماء اجتمع بهم في الاندلس أثناء رحلاته الى فاس وتلمسان وتونس كما يقول بذلك السخاوي[2] ، أما بخصوص تأثره بهم من خلال قراءته لكتبهم ودراستها وتحليلها كما يوجد في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) فلا يمكن لنا هنا احصاؤهم لعددهم فهم يتجاوزون المئات ، وهذه صورة من صور عبقريته التي استطاعت أن توحد بين أشتات جميع المعارف سواء العلمية أو الفلسفية أو السياسية أو الشرعية وتضعها في نسق عقلاني بأسلوبه الخاص يتماشى وروح المجتمع الاسلامي الذي عاش به وعاصره ، وذكره الذين أخذ عنهم يبين لنا حقيقتين اثنتين يتميز بهما عن ابن خلدون :

- اظهار جميع المفكرين المسلمين وغيرهم ممن سبقوه وسبقوا ابن خلدون في اثارة موضوع السياسة والاجتماع وغيرهما .

- ابراز مصادره ومصادر ابن خلدون فيما كتبوه من السياسة والاجتماع العمران ، هذه المصادر التي تبرز الموضوعية التي كان يتحلى بها المؤلف ، ورغم أن أهم مصادره هي مقدمة ابن خلدون ولكنه قام بدراستها دراسة علمية ، فقد حللها تحليلا يتماشى ومحتواها فهو لم يمجدها ولم يرفضها ، وانما كانت استيعابا لحقيقة ما وصل اليه مفكر عربي مسلم عاش واقعا اسلاميا شديد هو وابن خلدون عبرا عنهما بالتنصيفات اذا اتفق بأفكار مع ابن خلدون فانه يعبر عنها بعبارة (تأمل حقيقة) ، وقد يعمم

[1]) ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك/ج 1/ص 12
[2]) السخاوي /الضوء اللامع لأهل القرن التاسع/ج 9/ص 21

أو تدعيم أو تحريف وإذا أراد النفي يعبر بكلمة (قلت) وإذا أراد أن يبين المصدر لفكرة ابن خلدون ولفكرته فانه يقول كما جاء في قول أفلاطون أو ارسطو أو ابن المقفع أو الآمدي أو الامام الغزالي ...الخ ، ورغم استعانته بابن خلدون في أفكار كثيرة في مجالات متعددة فانه قد تجاوزه[1] ، كما سنبين ذلك عند دراستنا لفكرهما .

أما تأثره بالآمدي فكان أيضا واضحا وذلك من خلال مؤلفاته (الاحكام في أصول الاحكام) و (النور الباهر في الحكم الزاهر) ، وذلك باشارة ابن الازرق نفسه الى ذلك في جملة من القضايا التي عالجها .

واعتبارا من أن الجانب الكبير من مؤلف ابن الازرق (بدائع السلك في طبائع الملك) يحتوي على الأخلاق والسياسة والسلوك الفردي والاجتماعي ، وتدعيمه لذلك كان بالاعتماد على فقهاء كثيرون منهم الحسن البصري ، الامام الشافعي ، ابن حزم وابن الخطيب معاصر ابن خلدون وصديقه في فترة من فترات حياته وابن رضوان الذي توفي قبل ابن الازرق بقليل أي سنة 784هـ الموافق 1382م ، وكان مؤلفه (السياسة) من أهم معتمدات ابن الازرق وكذا بالنسبة لابن خلدون كما أشرنا الى ذلك عند حديثنا على مصادر ابن خلدون ، ومن أهم النصائح التي نجدها عند ابن رضوان والتي كان يكررها ابن الازرق في صيغ مختلفة لا ينبغي على الملك عند المشاورة أن يترفع ولا يسلك سبيل الهيبة فان ذلك يقصر لسان الناصح والمستشير[2] .

ان هذه الاشارة تبين لنا حقيقة أخرى في عصر ابن خلدون وابن الازرق فهما ليسا عبقرية زمانهما وانما كانا الى جانبهما علماء ومفكرون قد سموا ما استطاعت عقولهم من الوصول اليه أمثال (ابن الخطيب وابن رضوان)

---

(1) د /عبد الأمير شمس الدين / الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الازرق / ص104

(2) Ahmed Abdesselem, Ibn Khaldoun et ses lecteurs, P.25

ومن مصادره أيضا سراج الملوك للطرطوشي الذي يعتبر بحق من أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن الازرق خصوصا اذا علمنا بأنه يركز في مؤلفاته على العلاقات الاجتماعية وتأثيراتها في الظروف السياسية [1] ، أي الاخلاق وعلاقتها بالسياسة فقد كان يرى أن كل ما يقع في المجتمع من أعمال ومظالم تتنافى ومعتقدات المجتمع يكون الحاكم مسؤلا عنها لأنه قادر على تغييرها أما ما خفي من أعمال المظالم فهو بريء منها ، ونشير الى آراء الطرطوشي التي كان يكررها ابن الازرق عندما تدخل في الحديث عن السياسة والأخلاق .

وكذلك أيضا مؤلفات الغزالي التي من بينها (احياء علوم الدين) و (ميزان العقل) و (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) .....الخ ، فقد كان يأتي ابن الازرق بكثير من آراء الامام الغزالي خصوصا الفقهية ، وذلك ليدعم بها رأيه ومن مآخذه الفقهية عدم جواز العقوبة بالمال حيث قال الامام الغزالي (ان لاعهد بها في الاسلام ولاتلائم تصرفات الشرع مع أنهما لم تعين الشريعة العقوبات البدنية بالسجن والضرب وغيرهما [2] .

ومن الكتب أيضا التي تأثر بها ابن الازرق (أدب الدنيا والدين) للماوردي ، وكليلة ودمنة لابن المقفع ، والشفى بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض .....

---

1 — Ahmed Abdessalem, ibn Khaldoun et ses lecteurs. Presse Universitaire de France. 1re éd. 1983. P 20

2 — Ahmed Abessalem, ibn Khaldoun et ses lecteurs P. 33.

ولكن ليس معنى هذا أن مصادر ابن الازرق وينابيع استلهامه محصورة فيما ذكرناه بل زيادة على ذلك فانه استمد أفكاره خصوصا في مجال الاخلاق من آداب القرآن والسنة وتأثيرهما عليه واضح جلي ليس فيهما خفي من حقيقة فكره اذ لا يعمد الى قضية أو مشكلة في دراسته دون أن يعطي لها دليلا نقليا من الكتاب والسنة ، وهذه الأدلة تدل من جهة على مدى تفقهه في الدين وقدرته على الربط بين حقيقة الدين وما توصل اليه العقل البشري ومن جهة ثانية فانها تبرز الحقائق الواضحة والجلية التي أتى بها الدين ، وانما ما نجهله من حقائق هو الذي يترك العنان لعقولنا بأنها هي التي تصل الى الحقيقة ، وأن لها القدرة الكافية في ذلك.

الباب الثالث

مفهوم الدولة ونشأتها ومراحل تطورها وعوامل زوالها عند ابن خلدون وابن الأزرق

ويشمل :-

الفصل الأول :- مفهوم الدولة ونشأتها عند ابن خلدون وابن الأزرق

الفصل الثاني :- شروط قيام الدولة وعمرها عند ابن خلدون وابن الأزرق

الفصل الثالث :- مراحل تطور الدولة وعوامل زوالها عند ابن خلدون وابن الأزرق

الملخص الاول

مفهوم الدولة عند ابن خلدون وابن الازرق

ان ابن خلدون وابن الازرق لا يعطيان مفهوما واضحا ومحددا للدولة بل يعتبرانها انها من القضايا المعلومة والمفهومة فهما ركزا بشكل واسع على نظام الحكم في الدولة اكثر من هذه الاخيرة ،والدولة عندهما تعني معنى الملك ،ولكن اي ملك ؟ انه الملك التام الذي لا يكون ملك آخر فوقه ويخضع دون مساواة ،ايجاد مفهوم للدولة عند ابن خلدون يعتمد الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه العصبية والدولة عند ابن خلدون ، وكان مفهومه يشوبه نوع من الغموض والخلط فهو من جهة يرى بان ابن خلدون ليس له مفهوم محدد للدولة نظرا لان مفهومه يرتبط ارتباطا وثيقا بالعصبية،وهذه الاخيرة ينظر اليها من زوايا مختلفة فكل نظرة تحدد مفهوما خاصا للدولة ،ومن جهة ثانية يقترح لنا تعريفا ويقول بأنها (الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما) (1)
ولكن اذا نظرنا الى الدولة بهذا الاعتبار فلا اختلاف بينها وبين مدة حكم ما وبالتالي فان هذا التعريف الذي يقدمه الدكتور الجابري غير واف لحقيقة الدولة عند ابن خلدون ذلك لانها ليست هي الحكم ومدته فقط بل تتجاوز الى معان حضارية وثقافية ودينية وانسانية والزامية ادت الى تشكلها واصطباغها بهذه المعايير المختلفة .

فالدولة عند مفكرينا (ابن الا زرق وابن خلدون) منصب طبيعي للانسان لابد منه لانها بمثابة (الوازع)(2) الذي لابد منه في الاجتماع البشري ليدفع الشرور البشرية المتأصلة في طبيعتهم وضمان بقائهم واستقرارهم ،ويجب ان يكون هذا الوازع متمثلا في فرد منهم له عليهم الغلبة والسلطان والقهر حتى لايعتدي احد على الآخر ويحتاج في تحقيق ذلك الى عصبية تدافع عنه وتخضع الارادات البشرية الاخرى

1- د / محمد عابد الجابري / العصبية والدولة . ص/ 320 .
2- راجع ابن خلدون / المقدمة / ص: 78 .
- راجع /ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص: 91

الى غايته وحكمه وهذا هو المعنى الحقيقي للملك (1) في نظر ابن خلدون وابن الازرق واذا نمن الوازع هذا الدور فان البشر في هذه الحالة يجتمعون ويتعاونون على تحقيق حاجاتهم وضرورياتهم التي لا بد منها في حياتهم ، اما اذا لم يكن هذا الملك (الوازع) ، فان البشر اذا اجتمعوا مد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض (2) وعليه يقع التنازع والتقاتل بينهم وتسودهم الفوضى والاضطراب ولا يمكن عندئذ ان تقوم حيوانات تدفع عدوان بعضهم عن الآخر ، وذلك لقصور جميع الحيوانات عن مدارك البشر ، وعلى هذا الاساس فان وجود الوازع(الملك) يضمن وجود البشر وبقاءهم ، واستمرارهم وتعاونهم ، ولا يتم اهذ لملك الا بالقوة ووجوده يعني وجود الدولة ، وفي الاخير تكون هذه الاخيرة هي الضرورة الاجتماعية التي لا بد منها . وعليه فاننا الآن امام دور القوة في قيام الدولة والضرورة الاجتماعية لوجودها وهذه اقرب الى نظرية العقد الاجتماعي في نشوءا للدولة خصوصا عند (هوبز) و(جان جاك روسو) (3) وهي ابعد عن القوة والغلبة المجردة من المعاني الاجتماعية للبشر وتجمعهم وما يتضمنه التجمع من مصالح اجتماعية دوانسانية ودنيوية قبل ان تكون مصلحة افراد للحكم وللملك ، ويبين ابن الازرق ان الدولة السلطة (الملك العام) كما بينها ابن خلدون وهي التي تضم مجموعة من الاقاليم سواء كان انضمام هذه الاقاليم ضمنيا وكليا او اسميا عند قيام بعض الامارات الخاصة او الدويلات مثلما كان موجودا بين دويلات العالم الاسلامي كمنضمات مع العهد بين وزناتية مع الامويين ، وهذا الملك ينقسم الى قسمين ملك سياسي وملك ديني (شرعي) :

اولا ـ الملك السياسي وهو حمل الرعية وتوجيهها الوجهة العقلية الصحيحة الدنيوية التي تهدف الى تكوين جيل او اجيال قائمة قادرة على خوض غمار الحياة ، ولا سيما من الناحية المعرفية التي تكسب الفرد المنفعة المادية الدنيوية وتدفع جميع الاضرار والآفات التي قد تلحق بهم في هذه الدنيا ، وقد يكون هذا الملك السياسي يستهدف بالدرجة الاولى خدمة المصالح

(1) ابن خلدون ـ المقدمة / دار العودة / بيروت/لبنان /ص79
(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص91
(2) نفس المرجع بين السابقين / ص91 على التوالي
... والدولة)

العامة ،وتكون مصالح السلطات التابعة له ،واما ان يقوم اساسا من اجل مصالح السلطات وتثبيت حكمه فيكون استبدادا وحكما .[1]

ثانيا الملك الديني / ويقصد به الخلافة[2] التي تحمل على دفع وحمل الرعية الى النظر في الشؤون الشرعية ليتمكنوا من تحقيق مصالحهم الدنيوية الى جانب الاخروية او بمعنى آخر يجب على المجتمع ان يجمع بين الناحيتين المادية والروحية ، فالاستقامة الروحية التي تتمثل في العبادات تؤدي بالانسان او المجتمع الى الاستقامة في سلوكه مع الآخرين للتعاون على الخير والمنفعة بارق اخلاقية يحترمون من خلالها المصلحة العامة للمجتمع ،ويحترمون فيها ايضا الضعيف وذوي القربى والمساكين ،فالملك بهذا الاعتبار لا يتنافى مع الشرع وعليه ففي نظر ابن الازرق يجب ان نحمل الناس عليه بالترغيب والتنصور بالمسؤولية وذلك لان من علاماته فعل الخير والسعادة وهذان الاخيران لا يمكن ان يتحققا الا باتباع الشرع وهذه ليست صورة موجودة في المجتمع الاسلامي فقط بل كانت موجودة ايضا عند العصور الانسانية القديمة وفي كل المجتمعات .

فالملك بهذا الاعتبار (الخلافة) بيت اساسه الايمان وسقفه التقوى واركانه الشرائع وفرشه العدل واستشاره السيرة المحمودة ،فاذا قعد فيه الملك ابتهجت به الدنيا وتألفت عليه النفوس وعمرت به البلاد ،وشمل الصلاح العباد ،من هنا فان التخلي عنه غير ممكن وذلك خشية سريان الفساد في المجتمع اذ قال ابن المقفع (ليعلم الملك ان الناس على دينه الا من لا يبالي به فاليكن للدين والمروءة عنده نفاق[3] فيكسد بذلك الفجور والدناءة في آفاق الارض) [4] ،وهذا شبيه بما قاله افلاطون اذا تخلى الملك عن الدين صارت شريعته باطلة ،وقد تبدى هذا الحكم واضحا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده خصوصا بعدما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ادى الى قيام دولة عكس ما ينسب اليه البعض امثال علي عبد الرازق الذي يرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن رجل سياسة ولا حكم ولا دولة بل كان رجل دعوة دينية بعيدة عن السياسة بالدولة وان دعوته كانت دعوة دينية روحية اخروية

(1) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)ص302
(2) من اهم المصادر التي تأثر بها ابن الازرق في هذا العنصر ما كتبه الماوردي من الخلافة في مؤلفيه (ادب الدنيا والدين) و (تسهيل النظر وتعجيل الظفر)
(3) النفاق / بفتح النون والفاء المعجمة بمعنى الرواج والانتشار .
(4) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك /ص200

بينما السياسة هي عملية دنيوية ترتبط بالدنيا ، ولذلك لابد في نظره ان نميز بين الجانب الروحي لدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والجانب الزمني للدولة باعتبارها ترتبط بالدنيا فقط الاتصال —

(ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة ، وانه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة وانه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتاسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها وما كان الا رسولا كاخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا الى ملك)(1) .

ولو نظر علي عبد الرازق الى الواقع الذي ظهرت فيه دولة الرسول صلى الله عليه وسلم وتجسدت فيه لوجد ده ينفي ويكذب مزاعمه ومراميه ، فقد اقام الرسول صلى الله عليه وسلم دولة وكانت بوادرها الاولى على حسب تعبير عبد الحميد اسماعيل الانصاري بعد بيعة العقبة الاولى (2) والثانية اذ قال (فكانت هذه البيعة مع سابقتها حجر الزاوية في بناء الدولة الاسلامية)

ولكن لا نكون متفقين اينا على بوادر تاسيس الدولة الاسلامية مع الدكتور عبد الحميد اسماعيل الانصاري لان من وجهة نظرنا ان بوادر الدولة الاسلامية كانت قبل هذه البيعة اي منذ نزول اول آية قرآنية ما دام القرآن دستورها ، اما اذا نظرنا اليها بالمفهوم القانوني الحديث فان ما كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم من ميثاق بينه وبين اليهود يعتبر اول تنظيم للعلاقات الخارجية بين المسلمين وغيرهم وما يؤكد ضرورة واستلزام حكم (دولة) القرآن الكريم ما جاء في قوله تعالى

(وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ، ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) (3)

---

(1) علي عبد الرازق / الاسلام واصول الحكم / ص36

(2) د /عبد الحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام ص115

(3) سورة المائدة — الآية / 48

وكذلك قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا) (1)

ان الدين الاسلامي اذن يدعوا الى قيام دولة وحكم ، وذلك لتنظيم شؤون المجتمع وحياته الاخروية والدنيوية ، اذ يتضمن القرآن احكاما لا يتصور تنفيذها دون وجود حكم ودولة تاخذ بها وتعمل على تنفيذها ، فمن ذلك احكام الحدود كقتل القاتل ومعاقبة الذين يسعون في الارض فسادا ، واحكام مالية تتعلق بالميراث والزكاة ... الخ ، ولا يمكن تطبيق هذه الاحكام كما اسلفنا الا بوجود دولة وحكم ، اذ كيف يترك ذلك للافراد ؟ ودون قضاء وحكم ؟ (2)

ومن اقواله صلى الله عليه وسلم التي تدعو الى قيام حكم ودولة (لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الارض الا امروا عليهم احدهم (4)) وفي رواية (اذا خرج ثلاثة فليؤمروا احدهم (4)) كل هذه الادلة وغيرها تؤكد على ضرورة وجود الدولة سواء كانت هذه الادلة شرعية اوعقلية كما مر بنا ، والملك عند ابن الازرق ليس حديثا ولا مستحدثا فهو يمتد بجذوره تاريخيا فقد وجد ذلك في زمن سليمان ، حيث جاء في قوله تعالى (وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) (3)

ان هذه الصورة للدولة هي التي دفعت بمفكرنا ابن الازرق الى تنويع الادلة في اثبات وجودها ، ولو رجع اليه علي عبد الرازق وامثاله لوجدوا ما التمس وهو لا يركز ولا يبحث في وجودها في المجتمع الاسلامي فحسب كما فعل ابن خلدون وانما تتبع نشأتها التاريخية الاولى واستمراريتها ووجود الدولة في نظره وفي الحقيقة لا يتنافى مع الشرع بل هي ضرورة من ضرورات.

---

(1) سورة الحج /الآية/ 39
(2) محمد المبارك / نظام الاسلام (الحكم والدولة) ص 12
(3) سورة /ص/الآية/ 35
(4) رواه الامام أحمد
(4) رواه أبو داوود

ضرورة من ضروراته وهي ما حدثت للرسول صلى الله عليه وسلم حينما أسس دولة كان جميع أفرادها يمتثلون لأوامره ولطاعته وهذا ما لم يحققه أحد من كبار الملوك والرؤساء في دول وشعوب أخرى ، فكما جاء على لسان عروة بن مسعود في قضية الحديبية عندما رجع الى أصحابه وقال لهم (والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على كسرى ، والنجاشي ، وقيصر والله ان رأيت ملك قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمدا صلى الله عليه وسلم –[1] والله ان يتنخم الا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده ، واذا أمر ابتدروا أمره ، واذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه واذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده وما يحدون بالنظر اليه تعظيما له)[2] .

فبعد هذا الاستعراض التاريخي العام المتطور للدولة ، يلجأ ابن الازرق الى التخصيص في المجتمع الاسلامي كما فعل ابن خلدون ، ويتبعهما خصوصا بعدما انقلبت الخلافة (الملك الديني) في صدر الاسلام الأول الى ملك وابن الأزرق لا يتفق مع ابن خلدون في هذا الانقلاب ، فبينما كان هذا الأخير يرجعه الى عوامل اجتماعية وسياسية فان ابن الأزرق يرجعه الى حتمية دينية معتمدا في ذلك على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا) ، وما يتفق فيه ابن الازرق مع ابن خلدون هو ضرورة العصبية للملك التي هي غاية طبيعية له ، ويكون ظهوره بعدها ضروريا لأن كل ما يحصل عليه أفراد المجتمع لابد له من عصبية وقد كان هذا حتى في الدعوات الدينية ، وعليه فان خضوع الأفراد في الملك يكون بالقوة أساسا يوحد بينهم هي العصبية ، وأما يوحد بين الأفراد في الخلافة فهو الدين الذي من خلاله يثيرون الحق ويذهبون به خشية الله اوة ومسيحيا

(1) ان اضافة كلمة صلى الله عليه وسلم زائدة على قول عروة بن مسعود لأنه لم يسلم بعد ، ولعل ابن الازرق أضافها اجلالا واكراما للرسول صلى الله عليه وسلم

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 116

اما اذا امتزجت الخرافة بالملك فمن مظاهرها الرجوع الى عصبية البداوة والانفراد بالمجد مع التحري على مذاهب الدين وهذا التحول في نظر ابن الازرق ضروريا وليس اصطناعيا ، وهو كما قلنا لا يستند على الواقع وحده كما فعل ابن خلدون الذي يستند في ذلك على الاوضاع الاجتماعية والواقعية وحدها فقط ، فعندما تغيب معاني الخلافة يظهر الملك الذي يصبح الحاكم فيه يجري وراء ملذاته وشهواته ، وقد ربط ابن الازرق مظاهر الملك هذه باحكام شرعية مستبرعة بتوجيهات وتحذيرات للملوك ويتعجب من حياتهم في الدنيا اذ كانت لهم مشاكل كثيرة فكيف حالهم في الآخرة ؟ وعلى هذا فان الملك اذا كان موجودا ولابد منه فصفاته ليست في ذاته وانما هي في ذات القائمين به (الحكام) ، فالحاكم العادل هو الذي يتميز بخصال محمودة في هذا العالم (الدنيا) والتي تؤهله للحصول على حسنات في الآخرة ، لان في نظر ابن الازرق ان صفات الحكام تحدد صفات الرعية كما يقولون على دين ملكهم فاذا صلح صلحوا واذا فسد فسدوا ، فقد جاء على لسانه صلى الله عليه وسلم (صنفان من امتي اذا صلحا صلح الناس : الامراء والعلماء) (1)

ويرى ابن الازرق ان ذلك يتمثل في امرين : (2)

الاول — في الدين (فقد قالوا الناس على دين الملك ، فان صلح منه العدل تعدى للرعية فلزموا قوانينه انفرادا ومخالفة ، وان فسد نشأ بالجور فشافيهم ضرره كذلك

الثاني — في الدنيا ، فان بصلاحه تفتح فيها بركات الارض والسماء وبفساده يظهر نقيض ذلك بحرا وبرا ، قال تعالى (ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض) (3) وقال (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس) (4)

---

(1) رواه ابو نعيم في الحلية عن ابن عباس.
(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك/ج 1/ص104
(3) سورة الاعراف/الآية / 96
(4) سورة الروم /الآية / 41

اما اذا حاول افراد الرعية الخروج والاستقلال عن طاعة سلطانهم فانه يلجأ الى الموالي والمصطنعين الذين نشأوا في تلك الدولة او اولى العصائب الخارجية من حيث النسب والتي تكون متضمنة في الولايات العامة للدولة ويعطي ابن الازرق شواهد تاريخية على ذلك كما يعطينا ابن خلدون نذكر منها ما قاله بالنسبة لدولة بني العباس ،فان عصبية العرب كانت قد فسدت لعهد المعتصم وابنه الواثق واستظهارهم بعد ذلك انما كان بالموالي والمصطنعين من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم ثم تغلب العجم الاولياء على النواحي (1) وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو اعمال بغداد حتى زحف اليها الديلم وملكوها وصار الخلائق في حكمهم ثم انقرض امرهم وزحف آخر التتار فقتلوا الخليفة ومحوا رسم الدولة (2)

وكذا بالنسبة لدولة بني امية بالاندلس لما فسدت عصبيتها من العرب استولى عليها ملوك الطوائف واقتسموا خطتها وتنافسوا بينهم وتوزعوا ممالك الدولة ،وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته وشمخ بانفه وبلغهم شأن العجم مع الدولة العباسية ،فتلقبوا بالقاب الملك ولبسوا شارته ،وامنوا من ينقض ذلك عليهم او يغيره بان الاندلس ليست بدار عصائب ولا قبائل (3)

اذن من خلال ما لاحظناه فان المجد له اصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والقبيل ،وما يتممه هي الخلال الخيرية الحميدة المناسبة للسياسة والملك ،فاذا كان هذا الاخير غاية للعصبية فانه غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال الحميدة ،لان وجوده دون وجود متمماته كوجود شخص مبتور الاعضاء وهذا ما كانت تتبعه القبائل الغالبة فكانت تتنافس فيما بينها في فعل الخير والكرم والعفو عن الاخطاء والصبر عن المكاره والوفاء بالعهد وانصاف المستضعفين وانزال الناس منازلهم ... الخ من الاخلاق السياسية

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص236

(2) ابن خلدون / المقدمة / دار البيان / لبنان / بدون تاريخ / ص155

(3) نفس المرجع السابق / ص122

اما اذا اقبلت الدولة على الانقراض اصبح حكامها يرتكبون المذمومات والرذائل وتفقد الفضائل السياسية .

نشأة الدولة وضرورتها عند ابن خلدون وابن الازرق :

يرى كل من ابن خلدون وابن الازرق انه اذا كان اجتماع البشر طبيعيا فلا بد لهم من سلطان قاهر يحفظ هذا الكيان البشري لانه قد تعترضه بعض الشرور الطبيعية وكل من توقع هذا المحذور (الشرور) يمكن له ان يقيم ملكا او يؤسس دولة وهذا في نظره سبب كاف لوجود الملك ويدعم ذلك بما جاء في قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض) (1) اي ان الله سبحانه عز وجل يدفع بوضع الشرائع ونصب الملوك انواع الشرور والمفاسد ومثله قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله) (2) ومما جاء في قوله ايضا (ان الاجتماع الطبيعي للبشر لابد فيه من وازع وهو السلطان (3) القاهر بقدر ملكه من محذور ما يعرض فيه من الشرور الطبيعية لوجوده)

ان ضرورة وجود الدولة ونشأتها اذن تتمثل في طبيعة الاجتماع الانساني الذي لابد فيه من وازع وهذا ما ذهب اليه ايضا ابن خلدون الذي يرى (ان البشر متساوون في وجودهم فيحتاجون فيه الى الحاكم الوازع) (4)

فاذا تأملنا عندئذ موقف كل من ابن الازرق وابن خلدون حول ضرورة نشأة الدولة نجدهما يربطانها بالضرورة الحتمية للمجتمع الانساني الذي تسوده الفوضى والاضطراب والظلم والعدوان والطغيان بدون وجود الوازع الذي يدفع هذه المضار وبالتالي فان الدولة وجدت لهذه الاسباب ويعطي لنا (الدولة) ابن خلدون ضرورة عظمى للحياة الانسانية اعتمادا على ما قاله ارسطو في كتابه السياسة (العالم بستان سياجه الدولة والدولة سلطان تحيا به السنة سياسة

1) سورة البقرة / الآية 251 .
2) سورة الحج / الآية 40 .
3) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 126
4) ابن خلدون / المقدمة / ص 71 .

يسوسها الملك ، الملك نظام يعضده الجند ، الجند أعوان يكفلهم المال المال رزق تجمعه الرعية ، الرعية عبيد يكنفهم العدل ، العدل مألوف وبه قوام العالم (1)

ومن مهام السلطان (الملك) أيضا في نظر ابن الأزرق ترجيح العبادة الالهية وسد الثغور ، وتجهيز الجيوش ، وقسم الغنائم وانصاف المظلوم وأعطى الواقع الصورة الموحدية التي تبين أنه لا يمكن أن تصلح حالة المجتمع الواحد بوجود سلطانين فوجود واحد دليل على الصلاح فالواحد الصالح في المجتمع يشير الى معنى الترجيح الالهي لوجوده الفعلي وصلاحه لذلك اشتهر القائم بأمر المسلمين مسؤولا أمام الأمة عن مدى قدرته في تنفيذ أعماله وقراراته ، وأداء مهمته ، وانه ليس مطلق الحكم في بناء ووضع القرار ، لأن الحاكم انسان معرض للخطأ والنسيان وقابل للتأثر بالميول والأهواء وخاضع للتقلبات النفسية والمزاجية وهي أمور بلا شك تؤثر على اتخاذ القرار السليم (2).

ويرى ابن الأزرق بالنسبة لوحدانية الحاكم بما رآه هو ما ذهب اليه الماوردي الذي قال فاذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظمهم قوة قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررا فيها فيقدم في امارة الحروب القوي الشجاع وان كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز وان كان أمينا ، وان كانت الحاجة في الولاية الى الأمانة قدم الأمين ، مثل حفظ الأموال ونحوها واذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد (3)

فالمقصود بالحاكم الواحد هو الذي يكون في الأخير المسؤول الواحد عن اتخاذ القرار كما كان عند الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم يشاورون أصحابهم وفي الأخير يتخذون القرار بأنفسهم فقد روي أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين رأى اتساع الفتوح وكثرة أموال الفيء والغنيمة استشار أصحابه فيما ينبغي أن يعمل لحفظ هذا المال وانفاقه فأشار [illegible] واتجه رأي علي بن أبي طالب رضي الله عنه الى أن يقسم الخليفة كل سنة ما اجتمع لديه من مال ولا [illegible]

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 72
(2) د / عبد الحميد اسماعيل الأنصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص 56
(3) د / محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص 16

بينما ذهب عثمان رضي الله عنه الى القول بأن المال كثير وهو يسع الناس وينبغي احصاؤه حتى يعرف من أخذ ومن لم يأخذ وكثرت الآراء وتعددت ، وفي الاخير حسم عمر رضي الله عنه الموقف بعد أن استنار بالآراء المتباينة في هذه المشاورة وقال (لابد من هذا أي تدوين الدواوين فقد كثر فيء المسلمين)[1] ، وفي هذا الصدد أيضا يقول علي كرم الله وجهه (أمران جليلان لا يصلح أحدهما الا بالتفرد ولا يصلح الآخر الا بالشركة وهما الملك والرأي ، فكما لا يستقيم الملك بالشركة لا يستقيم الرأي بالتفرد)[2] ، ان هذه الادلة الشرعية التي يعطيها ابن الازرق عن وجود الدولة وضرورتها هي تدعيم للادلة العقلية والواقعية والتي هي من توابع الملك الذي من مهامه مصلحة اقامة الدين والدنيا به ولا خفاء باعتباره من هذه الجهة عقلا[3] ، وأن ما يتوسع الملك وما يتحقق به من قوة وقهر فان هذا في نظر ابن الازرق لا يذم الملك لذاته ، بل لما عرض فيه مرجوحا بمصلحة اعتباره[4]

ان ما يتفرد به ابن الازرق هنا من هذه القضية عن ابن خلدون هو اضافته مجموعة من الادلة الشرعية التي تبين سبب نشأة الدولة وضرورتها ، أما ما يتعارض فيه هنا مع ابن خلدون هو انه تعارض هذا الاخير أن حفظ الدين والمبادئ الالهية والشرعية ليست ضرورية لوجود الملك لأن هناك أمما استت أملاكا ولم يكن لها حفظ الدين والمبادئ الالهية كدولة المجوس وغيرها من الدول اذ قال (ان الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ، ولم يكن شرع كما في أمم المجوس وغيرهم ممن ليس كتاب أو لم تبلغه الدعوة)[5] ولكن ما يمكن الاشارة اليه هو أن المجوس انها كانت دينا وكانت ولتها القائمة على الله من قدعا ما لم الرسل (ص)

---

(1) د / محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص29

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1/ ص127

(3) نفس المرجع السابق / ص108

(4) نفس المرجع السابق / ص108

(5) ابن خلدون / المقدمة / ص192

معاملة أهل الكتاب (وقال (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) ان مسألة الوحدوية ان كانت من المبادئ الدينية لقيام الدولة ومظاهرها فان هناك مجتمعات دينية أو دينية أسست دولا وأملاكا ولم يكن لها هذا الهدف وهذا رأي وهذا حسب بعض المواقف الحديثة ، وبالخصوص التي اتخذها بعض المفكرين العرب المسلمين أمثال علي عبد الرازق في كتابه الاسلام وأصول الحكم) الذي طرح فيه مشكلة خطيرة اذ أنه لم يكتف بامكانية دولة في المجتمعات اللادينية فحسب، بل اعتبر أن لا حاجة للدين بالدولة ولا علاقة له بهما وأن الدين شيء والدولة شيء آخر ، ولا معنى لوجود ما يسمى بحكم الخلافة اذ أن هذه الأخيرة في نظره كانت نكبة على الاسلام والمسلمين اذ قال (ان صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك فليس لنا من حاجة الى تلك الخلافة[1] لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام والمسلمين)[2]

ونحن في هذا الصدد لا ننفي قيام دول في المجتمعات اللادينية وانما نريد أن نحدد أن العلاقات التي تربط أفراد المجتمع الاسلامي في دولتهم ليست هي التي تربط أفراد المجتمع الآخر ، اذ أن المجتمع الاسلامي كله حاكمين ومحكومين تسيطر عليهم روح اخلاقية معينة تمليها العقيدة ذاتها ، وهذه الروح تتغلغل في كل ما تفرضه السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية من أحكام وان كان مصدرها اجتهاديا[3] ، وهذا ما كان يهدف اليه ابن الازرق ويتميز به فذلك لأنه ركز على الجانب الاخلاقي والروحي للمجتمع الاسلامي اعتبارا من أن ما يستنتجه وما يقوله هو بمثابة نصائح وارشادات للحكام والمحكومين المسلمين يجب العمل بها وهذه النقطة كانت من أهم أهداف تأليفه لبدائع السلك في طبائع الملك[4]

---

(1) ستأتي هذه القضية في الفصول اللاحقة بالتفصيل .
(2) علي عبد الرازق / الاسلام وأصول الحكم / دار مكتبة الحياة / لبنان / سنة 1978م / ص83
(3) د / محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص38
(4) راجع ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث .

فالملك (الدولة) عند ابن الازرق هو أخو الدين وعماده، فهما توأمان أو أخوان لأن الأول حافظ للدين من التحريف والتزييف والتغيير ويحقق العدالة الاجتماعية اذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (السلطان ظل الله في الأرض يأوي اليه كل مظلوم)[1]، وكذا اقول ازدشير لابنه (يا بني أن الملك والدين أخوان لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدين أس، والملك حارس، وما لم يكن له أس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع)[2]، كما يقول أيضا (كعب الأحبار)[3] (ان الاسلام والسلطان والناس مثل الفسطاط والعمود والأطناب والأوتاد، فالفسطاط الاسلام والأطناب السلطان، والأوتاد الناس لا يصلح بعضهم الا ببعض)[4].

كما يدفع أيضا السلطان بتخويفه وتهديده ما لا يدفع القرآن بتكريره وترديد عظاته وعليه فهو واجب لحماية المظلوم والحفاظ على الدين لما في الطباع البشرية من العدوان والاستمساك على الطاعة، فوجوده عندئذ من الناحية الدينية واجب شرعا، وهذا ما ذكره ابن الازرق اذ يقول (ان حقيقته الوجوب الشرعي لحاجة النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا)[5] فتأكيد ابن الازرق اذن لما مبني على أدلة نقلية وعقلية وتاريخية وواقعية على أقوال علماء ومفكرين أمثال الآمدي وفخر الدين الرازي والبيضاوي[6] وآخرين ممن سبقوه وعاصروه حيث يقول الآمدي (بشأن عدم انقياد الناس لما جبلوا عليه من اختلاف الأهواء يفوت عليهم موافقتهم لسلطة القصد مع ... لفتن باختلاف الكلمة عند موت الأئمة التي تصب امام آخر بحيث لو تأخرت اقامته لتعطل المصالح وتدارك ... ولا ينقضي ... وقسمة ذلك ... هلاك لا محالة اذن من أهم مصالح المسلمين نصب الامام أو الملك

---

1) رواه البيهقي
2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 120
3) هو ابو اسحاق كعب بن ماتع / تابعي كان من رواة الاخبار وكان يهوديا ثم اسلم توفي بحمص سنة 32 هـ / 652 م.
4) ابن مسكويه / تهذيب الأخلاق / ص 110
5) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 92
6) البيضاوي / هو ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي القاضي البيضاوي الشافعي فقيه أصولي محدث مفسر توفي سنة 691 هـ / 1292 م.

الذي هو أعظم مقامات الدين والنفس والعقل والنسل والمال لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها بحيث لو انخرمت لم يبق للدنيا وجود من حيث الانسان المكلف ولا للآخرة من حيث ما وعد بها فلو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم لم يمكن بقاء العبادة ، ولو عدم المال لم يبق عيش (1)

ففي نظره أن المسلمين لا بد لهم من امام يقوم بتوجيههم ، والمحافظة عليهم وعلى وجودهم من خلال الحدود التي يضعها والشريعة : سعيا لتحديد علاقاتهم ودفع المظالم والمفاسد التي قد تتوجد من انعدام الامام .

أما ابن تيمية فانه اعتبر أن الدين لا يوجد ولا يستقيم ، ولا يستمر الا في حالة وجود الامام أو الحاكم وكان وجوده شرطا لقيام الدين اذ قال / (يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين الا بها ، فان بني آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس (2)

وهذا ما ذهب اليه ابن خلدون اذ اعتبر أن وجود الامام واجب وجوبا شرعيا باجماع الصحابة والتابعين وتجسد ذلك للانعقاد ما أسرع المسلمون الى بيعة أبي بكر رضي الله عنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتواصلت العملية في كل العصور ، ولم يترك الناس يعيشون في فوضى وظلم وفساد ، اذن فحماية الدين التي يعتبرها ابن الازرق من أهم الاسباب والعوامل التي دفعت الى نصب السلطان (الملك) هذه الفكرة سبقها اليه الكثيرون أهمهم ما ذكرناهم سابقا ، ولكن فضل ابن الازرق وميزته في هذا هو اعتماده على مجموعة أفكار من سبقوه وقيامه بتنظيمها وتنسيقها ووضعها في

---

(1) د /محمد فتحي عثمان /من أصول الفكر السياسي الاسلامي /ص364

(2) ابن تيمية /السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية/ص161

عاصي يخدم القضية التي يريد التحدث عنها ، ومن واجبات السلطان (الملك) هنا حماية الدين والمحافظة عليه من التحريف والتزييف ، ومحاربة المبتدعين فيه الذين يخالفون الدين وذلك اما ارشادا أو تنكيلا(1) ، ويتم ارشاد الخارجين عنه بالتعليم والمناظرة وغيرها من الأساليب المؤثرة على المبتدعين ، وإذا لم يستأنس منه الحق فهناك وسائل أخرى يستطيع الحاكم بها أن يتخلص بواسطتها من هؤلاء(2).

كما أن من واجبات السلطان (الملك) ومن ضرورة وجوده سياسة الناس في شؤون حياتهم وحماية الضعيف ، والحد من النزعة العدوانية البدائية المتأصلة في الانسان ككائن حي اذ يذهب ابن الازرق مع ابن خلدون في هذا المجال الى اعتبار أن وجود [illegible] يوجد أيضا ضرورة المعاملات بين الناس التي تدعو الى ضرورة الاجتماع الطبيعي للانسان ، وبالتالي فان حماية الدين ليست حماية الشعائر فحسب ، وانما رعاية المعاملات التي يشرعها الدين والتي تتعلق بشؤون سياسة الناس وحماية الضعيف منهم وكان غرضه من ذلك أن حماية الدين تقتضي أيضا تنظيم المجتمع تنظيما سليما اذ يقول ابن الازرق (أن الضرورة في الاجتماع الطبيعي ... تدعو الى المعاملات واقتناء ضروريات المعاش وحاجياته ، ومن لوازم ذلك تشوف التنازع في اختصاص كل يد بما تمتد اليه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بمقتضى الغضب والأنفة البشرية وذلك مفض الى المقاتلة المؤدية الى سفك الدماء واتلاف النفوس ، ويؤذن بانقطاع النوع وانخرام شمل اجتماعه وقد اقتضت حكمة العناية به أن يحفظ من محذور ذلك بوازع لاستحالة البقاء بدونه وشرع الشرائع والسياسات المطاع عليها الا بتنصيب وعد السلطان الوازع وقهره بيده الغالبة لما يؤدي لوقوع ذلك المحذور وواضح من هنا أن الملك من الخواص الطبيعية للانسان ووجوده ملاسيوكما للنحل والجراد على

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 / ص 633
(2) راجع المرجع السابق نفس الصفحة .

مايظهر من اتباعها للرئيس من خضوعهم التام ومقتضى الفطرة والهداية لا القسرة والوهبية كما في الانسان)(1).

وقد عبر عن ذلك ابن خلدون بنفس التعبير والصيغة(2).

ان ضرورة الدولة وبالخصوص في الاسلام قائمة على الحفاظ على الدين ومبادئه ، واقامة العدل بين الناس وتحقيق العدالة والمساواة بينهم لأن منهم الضعيف والقوي والظالم والمظلوم والعاجز والقادر وقد عبر عن ذلك محمد المبارك في كتابه (نظام الاسلام ، الحكم والدولة) فقال : (ان الهدف والغاية من اقامة الدولة في الاسلام حماية مبادئ الاسلام وحماية عقيدة التوحيد التي هي الوسيلة الايجابية لتعبير الاساليب وتنفيذ شرائع الاسلام لتنظيم المجتمع الانساني على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الاخلاقية العليا)(3).

وقد حدد الماوردي ايضا بدقة سبب نشأة الدولة (السلطان) ووظيفته فرأى كما قال خلدون سابقا انه لابد لاجتماع الانسان من سلطان تأتمر لسيادته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة. وتكف بسطوته الايدي المتغالبة وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية لأن في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه ما لا يكفون عنه الا بمانع قوي ورادع ملي(4) وقد جمع مايلزم به السلطان في أمور سياسية لابد من تنفيذها وهي :-

- حفظ الدين من التبديل والحث على العمل به من غير اهمال له ...
- حراسة البيضة والذب عن الامة من عدو في الدين او باغي نفس او مال
- عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها
- تقدير مايتولاه من الاموال بسنن الدين من غير تحريف في اخذها واعطائها
- معاينة المظالم والاحكام بالتسوية بين اهلها واعتماد النصفة في فصلها

(1)- ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك /ج 1 /ص 91

(2)- راجع ابن خلدون /المقدمة ص 74

(3)- محمد المبارك / نظام الاسلام (الحكم والدولة)/ ص 23

(4)- الماوردي / ادب الدنيا والدين / ص 140

- اقامة الحدود على مستحقها من تجاوز فيها ولا تقصير عنها
- اختيار خلفاء في الأمور من أهل الكفاية والأمانة عليها [1]

وعلى ضوء ما تقدم فان للحفاظ على استقرار الحياة الاجتماعية وسلامتها لابد للحكام من محاربة جميع من يحاولون المساس بحياة الدولة والمجتمع لكي لا يخرب عمرانها وملكها ومما يجب محاربته من هؤلاء الأشخاص الكهنة والمجادلون الذين يكون جدالهم غير محمود لأن الجدال سيؤدي الى الضلال بعد الهدى اذ يقول صلى الله عليه وسلم (ما ضل قوم بعد هدى الا أوتوا الجدال)[2] وتتطابق هذه الصورة في نظر ابن الازرق مع ما كان سائدا في العصور اليونانية القديمة اذ كان الجدال محمودا الا من استحق الفتيا فيما جادل عليه من منفعة في دين أو علم الصناعة وقد استقرأ خواصها وناضل عليها بمعرفته بها ، أما من قصد لمعارضة دين أو فساد مباني علم من العلم من غير خدمة له وطالب بالأدلة مايعجز عن نصرته ومرتبة التصديق به فأذاقه بأسك مايردعه عن سوء الخوض فانه يفسد عليك الشيء ويحول الأحداث عن خدمة الأديان والعلم والمعاش[3] وعليه لايمكن أن يتصور مجتمع ولا دين بلا سلطان (دولة) لأن انعدام الملك أو السلطان سيترك الناس يعيشون في فوضى ، والتي تؤدي بدورها الى انحلال الأخلاق الاجتماعية ، والحياة بصفة عامة رغم النزاعم الحديثة خصوصا النظرية الماركسية التي تنادي بزوال الدولة في وقت من أوقات التطور الاجتماعي رغم أن ذلك لم يحدث خلال الحقبة الشيوعية

(1) الماوردي / ادب الدنيا والدين / ص151
(2) رواه البخاري
(3) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2/ ص632

لتدابير هذه النظرية الميكانيكية، ونحن الآن أمام نظريات اسلامية [illegible] تفسر [illegible] تطورات الدولة وقيام [illegible] ولكنه [illegible] من البعض [illegible] رابطة لا سيما النظرية ابن الأزرق هذا المسار.

فتحديد السلطات ووجود الدولة وتقدمها الأسباب التي ذكرناها [illegible] الظلم والمخاطر [illegible] تكشف عن الظلم والموضوعية [illegible] اذ [illegible] الدولة لا يستقيم الناس كما [illegible] في الصناعة ينطبق [illegible] الكبير والصغير [illegible] الدولة التي ينادي بها عندئذ كل من ابن خلدون وابن الازرق [illegible] النظرة الفاعلة والمؤثرة في [illegible] التي تبني [illegible] الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع [illegible] الحكم [illegible] مشاركين [illegible] الاقتصادية والاجتماعية [illegible] التي تسيير الدولة [illegible] البادي لثقافة المجتمع وحضارته [illegible] (اي المدنية) [illegible] للدولة وليس من الحكم [illegible] يتوقف عليه المجتمع من مؤسسات علمية وثقافية واقتصادية [illegible] تابعة للدولة [illegible] المؤسسات [illegible] وغير مباشرة [illegible] للمدينة [illegible] الدولة [illegible] المدينة [illegible] تتبع المدينة [illegible] الدولة [illegible] الدولة [illegible] الدولة [illegible] ذروة [illegible] الدولة (٢).

---

(1) [illegible] خلدون [illegible] السياسة العمرانية/ص 292

الفصل الثاني

اولا / شروط قيام الدولة (الملك) عند ابن خلدون وابن الازرق

يرى ابن خلدون ان الشرط الاساسي والرئيسي في قيام الملك هو العصبية او ما يقوم مقامها لأن الملك في نظره متوقف على التغلب عليه بقهر ما ينافسه فيه لشرف منصبه واشتماله على الملذات البدنية (الدنيوية) والنفسية (1) ٠

وهذا ما يذكره ابن الازرق من بعده وهو دليل على تأثره به اذ يقول وما دام منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات فيقع عليه التنافس ونادرا ما يسلمه احد لآخر الا اذا تغلب عليه وانتصر وقهره ، ولا يكون وكما هو معلوم ان يحدث التغلب والقهر الا عن طريق المقاتلة والحروب وهذه الأخيرة لا تتم الا بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر والتناصر لأن البشر لا ينقادون ولا يلتزمون الى الملك بسهولة لأن في طباعهم العصيان والاستعصاء وصعوبة الانقياد ، وان هذا الامر اي حصول الملك بالعصبية بعيد عن اذهان الناس لنسيانهم عهد تمهيد الدولة كما يقول ابن خلدون ، غير ان ابن الازرق هنا يضيف الى مطالب الملك هذه مطالب اخرى قد تتجاوز الملاذ البدنية (الدنيوية) الى امور اخروية ، وهذا ما حدث بالنسبة لعمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه حيث قال ((كانت لي نفس تواقة تاقت الى الامارة فلما بلغتها تاقت الى الخلافة فلما بلغتها تاقت الى الجنة)) (2) وهذا يدل على ارتباط ابن الازرق بواقع دينه الاسلامي وبعده الزمني الذي لا يرتبط بالدنيا فقط بل يتجاوز ذلك الى الاخرة وهذه صورة من الصور التي حث الحكام المسلمين على اتباعها وعدم نسيانها ، وذلك لتحقيق مطالب دنياهم وآخرتهم وهذه ميزة يتميز بها عن ابن خلدون ، ونرى ان هذا الاخير اقرب فيها الى العلمية من ابن الازرق ، ولا يكون ابن الازرق ان اعتباره اكثر تعلقا بدينه

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 203
(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 123
(2) نفس المرجع السابق / ص 33

من ابن خلدون ، وانما هي أدلة اضافية تمرتبط بما جاء به الشرع فقط ، ولا يحق ارجاعها الى التأثير الديني أو الوعظ ، بل هي أمور وجدت في المجتمع الاسلامي ولذلك فتطبيقها والعمل منها أو لها لا يبقى مجرد تصور شالي فهو قد وجد ويمكن أن يوجد اذا اتبع الحكام ما أمر به بعيدهم من الاهتمام بدنياهم وآخرتهم .

اذن فقيام الملك بالتغلب والقهر لا يعني في نظر ابن الازرق دائما أن تتبعه أعمال لاأخلاقية أو لاانسانية كسفك الدماء أو العبث ، أو القتل ، أو القهر ، وانما قد تتبعه أعمال دينية أخرى كالعدل ، وتحقيق المساواة والمحافظة على الحياة الاجتماعية بصفة عامة حتى وان كانت فيه بعض الاعمال اللاأخلاقية ففي نظره أنها أضرار خفيفة بالنسبة للمجتمع والفرد اذا ما قورنت بالاضرار التي تنجم عند غلب السلطة أو الملك كيفما كانت صورتها أو صفتها سواء كانت أخلاقية أو ملكا واذ ليس لك وجبت اقامته لأن وجود ما ينفع من انعدامه وطلبه للخير الكثير أفضل من الشرور القليل اذ قال (ان مصلحة نصب السلطان (الوازع) لا تعادلها المفاسد اللازمة من قهره وغلبته ، لانه لما رجحت تلك المفاسد هي المعتبرة قالوا لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير وما خص ضرره وعم نفعه فنعمة عامة ، وعكسه بلاء عام (1)

أما رأي ابن الازرق هذا ينطوي على تبرير لهذه الاعمال اللاأخلاقية التي يمارسها الحكام شاء ذلك أو لم يشأ في حين أن ابن خلدون لم يبرر مثل هذه الاعمال ، وانما قرر حقائق رآها قانونية أو ضرورية غير أن ما نتفق عليه هو وجود الملك واعتباره واجبا شرعا وليس ناشزا (2) .

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 91

(2) محمد المبارك / نظام الحكم في الاسلام / ص 144

كما يتفقان على أن الدولة اذا استقرت قد تستغني عن العصبية وذلك لأن الدولة في بدايتها لا يمكن الانقياد اليها الا بتغلب قاهر ، وعند الفراغ منها أما اذا استقرت في أهل نصاب معين فانها لا تحتاج الى كبير عصابة ويبقى الاستظهار فيها اما بالموالي والمصطنعين أو العصائب الخارجة عن نسبها الداخلة في ولايتها •

ويعطي ابن الازرق نماذج تاريخية على ذلك كما قد مها ابن خلدون مثل ما وقع لدولة بني العباس لما فسدت عصبيتها في أيام المعتصم وابنه الواثق فاستظهروا بعد ذلك بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم الى أن تغلب العجم على النواحي وتقلص ظل الدولة فلم تعد وأعمال بغداد حتى زحف اليها الديلم وملكوها وصار الخلائق في ملكهم الى أن جاء التتر فمحوا رسم الدولة ومحوها ⁽²⁾ وعند ما وقع أيضا للدولة الأموية بالاندلس لما فسدت عصبيتها استولى عليها ملوك الطوائف واقتسموا خطتها ، وأخذ كل واحد منهم ما كان بيده ، وشمخ بأنفه ويشير الى أن مثلما وصل اليه العجم في الدولة العباسية فتلقبوا بألقاب الملك ولبسوا شاراته ، وأمنوا من تغيير ذلك عليهم لفقد القائم به بالاندلس لأن كل واحد منهم أصبح مستقلا بحكمه وملكه وأصبحت الاندلس دارا بلا عصائب ولا قبائل ، واستظهروا على ذلك بالموالي والمصطنعين والطراء عليهم من قبائل المدرة اقتداء بالدولة في آخر أمرها والاستظهارهم لما ضعفت عصبية العرب واستبد ابن أبي عامر على الدولة فكانت لهم دول عظيمة وحظ كبير من الملك على نسبة الدولة المنقسمة الى أن دخل المرابطون ذوو العصبية القوية في لمتونة فاستنزلوهم ومحوا آثارهم ولم يقدروا على مدافعتهم لفقدان العصبية لديهم (2)

---

(1) ابن خلدون المقدمة / ص204

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك/ج 1/ص134

(3) راجع المصدرين السابقين / ص205، 135 على التوالي

الى جانب هذا كله قد تحدث دولة بدون عصبية في نظر ابن خلدون وابن الازرق الى أهل النصاب الملكي ولكن بشرطين (1).

1- أن يكون لعصبيته غلب على الأمم والأجيال.

2- أن يكون في نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية اذعان وانقياد له فمتى نزع واستبد اليهم اشتملوا عليه، وقاموا ينفذون أمره، وأدى الى استقرار في منصبه لما أستحكم له واقتووه من صفة الملك الظاهر في الأرض، ولما استقر لهم من عقيدة الايمان بوجوب الطاعة (2).

ويعطي ابن الازرق أمثلة على ذلك من مقدمة ابن خلدون ومن بينها ما وقع للأدارسة بالمغرب حين قام بأمرهم البرابرة، ثم أنهما يجهران أن الامة كلما كانت وحشية كان ملكها أوسع وذلك لوجهين /

1- أنهم أقدر على التغلب واستعباد غيرهم مثل زناتة والأكراد وغيرهما.

2- أنهم لتوحشهم لا وطن لهم يحنون اليه فجميع البلدان والامصار والاقطار متساوية عندهم، وعند ذلك لا يقتصرون على ملك قطرهم ولا يقفون عند حد معين من الملك فهم يتقلبون حتى الى الاقاليم البعيدة، وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه لما بويع بالخلافة قام يحرض الناس على العراق فقال لهم (ان الحجاز ليس لكم بدار الاعلى النجعة ولا يقوى عليه أهله الى ذلك، أين الطوائف المهاجرون عن موعد الله؟ سيروا في الارض التي وعدكم في الكتاب أن يورثكموها) (3).

وكذلك ما فعله الملثمون بالمغرب لما نزعوا الى الملك ملكوا مجموعة من الاقاليم وهو شأن الأمم الوحشية فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقا، وكذا بالنسبة للدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ودعوة الحق لأن اتساق الأهواء الناس على المطالبة تكون بمعونة من الله تعالى وذلك مصداقا لقوله تعالى (لو انفقت ما في الارض جميعا

---

(1) راجع ابن خلدون / المقدمة / ص 206
(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 134
(2) ،(3) نفس المرجع السابق / ص 135، 137 على التوالي

ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم)(1)

وسر هذا أن القلوب اذا مالت الى الدنيا وأقبلت على الأمور تخيرت ت وجهتها الى الحق فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد فتعظم الدراسة اذ لسلطان للدعوة الدينية فضل على الدولة اذ تستزيدها قوة على قوة عصبيتها وذلك لان /

1 ـ الصيغة الدينية تذهب التحاسد والتنافس بين أفراد القبيلة وتفرد وجهتهم الى الحق .

2 ـ ان أعداءهم لا يقاومونهم حتى وان كانت أعدادهم كثيرة لأن أغراضهم متباينة ويخافون الموت .

وهذا ما وقع للعرب صدر الاسلام اذ كانت أجيالهم المتنوعة غلبت على العصبيات ، ولكن لما وصلت دولتهم الى عمرها الطبيعي حسب رأي ابن خلدون وضعفت كان مآلها الزوال والاندثار وقيام دولة أخرى ، ويبرر ابن خلدون أن أصل هذا كله يرجع الى العصبية وهي متفاوتة في الأجيال فاذا انقرضت دولة فانها تنتقل الى من له عصبية مشاركة عصبيتهم التي ارتضت لها الغلب لجميع العصبيات ولا يوجد ذلك الا في النسب القريب منهم (2)

غير أنه يمكن أن تحصل لأهل الأمصار الرئاسة بوجود العصبية الغالبة وذلك لان التحامهم بالنسب يحصل به بعض ما يحصل بالنسب واذا نزل الهرم بدولة فان أهل الأمصار يتحدون فيما بينهم ويتدرسون بشؤونهم أي يؤسسون دولة وذلك لحاجتهم اليها واذا قام ملك فان من علامات التنافس في الخلال الحميدة وذلك لأن الملك خلافة الله على العباد في تنفيذ الأحكام فهم التي هي خير وصلاح فمن كانت له عصبية غالبة ولم تنفذ أحكام الله في العباد فقد تهيأت للملك وكفالة الخلق به واذا تنافس الملوك في خلال الخير من كرم وعفو وصبر ووفاء واحسان واحترام ، وتقدير

(1) سورة الانفال / الاية 63

(2) ابن خلدون / المقدمة / ص 362

وانقياد للحق وانصاف للمستضعفين ، وتواضع وقد يأذن لهم الله بالملك لرجوعهم خلق السياسة فيهم ، واذا أذن لهم بانقراض ملكهم حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة وهذا ماجاء في قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (1) ، واذا هلكت الدولة فان هلاكها يقع على نوعين :-

1 - استبداد الولاة بناحية الدولة عند تقلص ظلها فيأخذ كل واحد مابيده ، وهذه نقطة أشار اليها ابن خلدون قبل ابن الازرق فيرى أن هؤلاء الولاة قد ينحدرون من السلطان ورثتهم أو مواليهم وهذا ما وقع للدولة العباسية عند هرمها فأخذت القبائل كل مابيدها واقتسموا الدولة وكذا حدث للدولة الأموية بالاندلس .

2 - دخول دولة خارجة عنها وذلك عند ما تدرك الدولة المستضعفة فتحاربها حتى تنتصر عليها أو تتغلب عليها عن طريق دعوة يحمل الناس عليها اذا كان المشار اليه ذا سمعة حسنة ونفوذ قوي لدى قومه فاذا قامت الدولة وفقا لهذه الصورة فلا يمكن الاستيلاء عليها بسرعة بل بمطاولة الحرب معها وذلك لأن القوة فيها قد تكون متساوية ونتيجة لطاعة أفرادها لها واستقرارها في نفوسهم فيدافعون عنها والشواهد التاريخية على هذه كثيرة منها ما وقع لبني العباس مع الأمويين وبني مرين مع الموحدين ، وأن هذه الدول لها حصة من الممالك والاوطان لاتزيد عليها حيث أن عصائبها القائمون بها لا بد من توزيعهم على الثغور .

ومن الشواهد التاريخية التي يقدمها ابن خلدون وابن الازرق على هذه كثيرة منها أن المسلمين لما فتحوا أوطانا عديدة وتوزعوا عليها لم يزد الاسلام عنها ولم يتجاوز تلك الحدود ، لأن الاوطان الكثيرة القبائل لاتستحكم فيها دولة لها

---

(1) سورة الاسراء/الآية 16

وسبب اختلاف الآراء والأهواء فيكثر لذلك الخروج على الدولة وهذا ما وقع للاسلام في افريقيا والمغرب منذ أوله لكثرة قبائلها التي لا تعد ولا تحصى ومن شروط الملك أو لواحقه أيضا ما يذهب اليه الناس في شأن الفاطمي وهو اعتقادهم أنه سيأتي في آخر الزمان رجل من أهل البيت يستولي على الممالك والدول في العالم الاسلامي وقد عبر ابن الازرق عن ذلك بقوله (قال ابن خلدون في تقريره ، والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة دين أو ملك الا بعصبية تظهره وتدافع عنه حتى يتم أمر الله فيه لما قررناه من البراهين القطعية ، وعصبية الفاطميين والطالبيين ، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ووجدت عصبية أمم أخرى ، واستقلت عصبيتهم ، وهم عصائب بدوية متفرقون في الموطن والامارة والآراء يبلغون الآلاف كثرة ، فان صح ظهور هذا المهدي فلا وجه له لذلك الا بأن يكون منهم ... كان ان يدعو الناس فاطمي منهم الى مثل ذلك الأمر في أفق من آفاق الأرض من غير عصبية ولا شوكة الا بمجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن بما تقرر من البراهين الصحيحة)(1) .

ويضيف الى ذلك أن وقت ظهوره هو عبارة عن قيام الساعة لما يشوبه من خوارق ، أو بعبارة أخرى لا وجود لظهوره اطلاقا اذ قال ابن الازرق (ان صح أمره كما ذكر من مزيد قوتها بالتأييد الالهي كما ذكره لا سيما والدعوة بها عظيمة ، وزمان وجودها مبدأ ظهور الخوارق التي هي مشوبة بقيام الساعة ، والله أعلم بحقائق الأمور)(2)

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 154

(2) نفس المرجع السابق / نفس الصفحة .

ثانيا /عمر الدولة /

يرى ابن خلدون أن للدول أعمارا كالأعمار الطبيعية للأشخاص التي زعم الأطباء والمنجمون أنهم حددوها ، وكالكائنات الحية تتطور على الدوام وفقا لنظام ثابت ، كما تتطور جميع الكائنات الحية وهذا العمر كما زعم الأطباء والمنجمون لا يتجاوز ثلاثة أجيال ، ومدته حوالي مائة وعشرون سنة ، وهذا العمر يختلف من دولة لأخرى أي قد يكون مائة سنة أو سبعون أو ستون ... ، ولكن العمر الحقيقي لا يزيد على مائة وعشرين سنة إلا في الحالات الشاذة ان لم يكن هناك طالب عليها فيكون الهرم حاصلا والطالب لم يحضرها ولو جاء الطالب لما وجد مدافعا (1) ، ويرى ابن الازرق أن متوسط عمر الدولة كما جرت العادة على ألسنة الناس هو مائة سنة اذ قال (يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه ، فاعتبره) (2) .

ويكون عندئذ عمر كل جيل أربعين سنة لأن هذه المدة هي التي يبلغ فيها الانسان أشده ، أو تبلغ فيها الدولة قوتها ، اذ جاء في قوله تعالى (حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (3) .

فالجيل الأول هو الذي يؤسس الدولة ويبقى محافظا على صورتها الأولى أي على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، من شظف العيش ، والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ، ويبقى أفراده على شوكة عصبيتهم الأولى التي بها يرهبهم غيرهم والناس لهم خاضعون ويكون المجد مشتركا بينهم لأنهم شاركوا في تأسيسه جميعا وهم له حافظون لشعورهم بما عانوه في الوصول اليه (4) .

أما الجيل الثاني وهو الجيل الذي يأتي على أعقاب الجيل الأول يتحول أفراده من البداوة الى الحضارة وهما يقول ابن الازرق :

---

(1) و(2) ابن الازرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ج 2 ، ص 760 ، 761 على التوالي
(3) سورة الأحقاف الآية 15
(4) ابن خلدون / المقدمة / ص 221

طوران طبيعيان للدول ، والأول متقدم على الثاني ففيه الصنائع المستعملة من المطابخ والملابس، والمباني ، والفرش ، والأبنية ،على حسب ماتنزع اليه النفوس من الشهوات التي تقود هم الى الترف ومن الاشتراك في المجد الذي انفرد به واحد به ، ومن السعي الى المحافظة عليه الى التخلي عنه ، ويؤدي ذلك الى كسل الباقين عن السعي فيه والسمو الى الا ستكانة ، والذل فتنكسر صور العصبية ويفقد ون اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، وتذهب ريح المدافعة عن دولتهم (1) .

أما أصحاب الجيل الثالث وهو جيل التفكير فنسوا فيها البداوة وخشونتها ، ويفقد العز ، والعصبية كأن لم تكن ، ويبلغ الترف فيهم غايته ، وتسقط العصبية منهم بالجملة لما اعتادوه من عيش في ظل الدولة فيصبحون عيالا عليها ، ويعجزون عن الحماية والمطالبة ، ويقلدون غيرهم في الشارة والزي ، وركوب الخيل ، وحسن الثقافة ، فاذا اعتدى عليهم غيرهم فانهم لايستطيعون المدافعة ، فكما يقول ابن الازرق هم أجبن من النسوان على ظهور الخيل (2) ، ويقتضي الأمر على صاحب الدولة الى الاستظهار عن سواهم من أهل النجدة سواء من الموالي أو المصطنعين (3) حتى يأذن الله بزوال الدولة وخرابها وتكذا كما يقول ابن خلدون ان الملك فقد اضاع الخلال الحافظة لبناء المجد واحتقرها لانه يتوهم بشأن ذلك البنيان لم يكن لا بمعاناة ولا بتكلف وانما هذا الملك أمر وجب لهم منذ أول النشيء بمجرد انتسابهم ، ولم يحصل هذا بعصابة ولا بخلال ، وذلك لما يرى فيه من مذلة باحتقار بين الناس لكنه لايعلم كيف كان حدوثها ولا سببها (4) ، وانما هو كما ذكرنا النسب فقط فيرا بنفسه (5) من أسل عصبيته ان الفضل له عليهم وثوقا بما ربي

---

(1) راجع / ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 / ص 76

(2) نفس المرجع السابق / ص 760

(3) المصطنعون / هم الافراد الذين تضمهم القبيلة اليها بالحلف أو الولاء وقد يكون ضمهم اليوم أقرب الى حاشية الملك أو الرئيس.

(4) ابن خلدون المقدمة / ص 222

(5) نفس المرجع السابق / نفس الصفحة

فيه من استرقاعهم وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي فيها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم فيحتقرهم بذلك فيحتقرونه هم بدورهم ويدللون منه سرا من أهل ذلك النبت ومن فروع في غير ذلك النعقب بالإذعان لعصبيتهم، ويعتد الرشد بما يرضونه من خلاله تتسع فروجها وتنفرج عن الأول، بينهم بنفسه بيتا (1)، ان التهمج اذن لعمر الدولة في هذا المجال عند ابن الازرق وابن خلدون يرجع أن الصفة الجوهرية التي يرتبط بها عمرها هي العلاقة التي تحكم صاحب الدولة بأفراد عصبيته المشاركين له في المجد، فاذا تخلى عنه، وتخلى عن الاخلاق التي بنيت بها الدولة فان ذلك سيؤدي الى زوالها وانهيارها، الا أن ابن خلدون يشير الى أنه قد يصل عمر الدولة الى أطوار أخرى غير هذه وقد تسترد الدولة القوة بعد الهرم اذا عرف صاحبها كيف يختار أنصاره ممن تعودوا الخشونة فيتخذهم جندا له يكونون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد ويكونون بذلك دواء للدولة فتستمد الدولة بذلك عمرا آخر (2).

ان ابن خلدون في هذه النقطة لم يكن جامدا في الخطة التي رسمها للدولة ووضعها لعمرها فهو يعرف جيدا كيف أن الظروف يمكن أن تلعب دورا في تغيير مسار النظام والحكم، وبالتالي فان هذه القوانين ليست قانونا ثابتا وانما هي قانونا متغيرا حسب الظروف والا كيف نفسر بقاء دول مدة أطول من التي حددها ومعاودة دول أخرى للقوة بعد الضعف، أما ابن الازرق فانه يحدد عمر الدولة بعمر القائمين بها فاذا

---

(1) د /جميل صليبا /تاريخ الفلسفة العربية/ص69

(2) خليل شرف الدين / ابن خلدون / دار مكتبة الهلال /ص 7

كانت عصبيتهم قوية وكانت دولتهم ذات ممالك متعددة فانها تستطيع أن تعمر أكثر من الزمن الذي حدده ابن خلدون للدول ويستدل ابن الازرق على ذلك بالوقت الذي استغرقته الدول التي تأسست في المجتمع الاسلامي فهو يرى أن الدولة الاسلامية كان أحدهما أطول آماد الدول فلم ينقض أمد بني العباس وبني أمية في الاندلس الا بعد الاربعمائة من الهجرة ، ودولة العبيديين كان أمدها قريبا من مائتين وثمانين سنة ودولة الموحدين عمرت مائتين وسبعين سنة وما يمكن مؤاخذة ابن الازرق عليه في هذه النقطة تعميمه للحكم على بعض الدول ومن بينها الدولة العباسية فهو لا يفرق بين الدول التي قامت في ظل الدولة العباسية ويعتبرها دولة واحدة رغم أن الدولة العباسية كانت عبارة عن عدة دول تعاقبت فيما بينها على الحكم وفي بعض الاحيان كانت لها دويلات قائمة منفصلة عنها من حيث المضمون وتابعة لها من حيث الشكل فالدولة العباسية هي عبارة عن مجموعة من الدول استمرت المدة التي بقيت عليها ، اذن فابن الازرق في هذا المجال لا يرقى الى لغة ابن خلدون العلمية وأقل منه قانونية ، لأن ابن خلدون كان ينظر الى عمر الدولة العباسية على أنها مجموعة من الدول وليست دولة واحدة .

وهكذا يمكن القول أن الدول في اعمارها تتسبب على تسمية القائمين بها[1] (سنة الله التي قد خلت في عباده)[2] ، واستنادا لما سبق يمكن أن نقرر أن ابن الازرق لا يتفق مع ابن خلدون في تحديد عمر الدولة فابن الازرق يعتبر أن الدولة هي سلطان وعصبية ، حاكم وشعب

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 / ص 761

(2) سورة غافر / الآية 85

فان قام الحاكم بواجباته خير قيام بما أملته عليه الشريعة ، وقام الشعب بما فرض عليه من طاعة حاكم وتنفيذ ما طلبته الشريعة من كل فرد فاذا حدث هذا فسيحصل التوافق والانسجام بين الحاكم ورعيته وعندها لا يقوم الصراع بينهما وتستمر الدول ، فابتعاد الدولة عن الصدام والصراع عامل يزيل عنها كل ما يخلخل أركانهما ويفسدها وتتلخص مهمات الرعية التي سنبينهما عندما تطرقنا الى الأخلاق في الطاعة والصبر والنصيحة والدعاء وعدم الخروج عن الحاكم وايصال ما فيه مصلحة الجميع ، فالطاعة فرض ديني ، الا أنها مشروطة بعدل الحاكم وان جار وظلم فما على الرعية سوى الصبر والدعاء الى الله باصلاح سلطانها وعدم التمرد والخروج عليه اذ يقول ابن الازرق (ان الطاعة لهما أصل عظيم من أصول الواجبات الدينية حتى أدرجها الائمة في جملة العقائد الايمانية)(2) ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)(3) ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني)(4) فابن الازرق يدعو الناس الى الاتحاد والتماسك والعمل على تفادي التمرد والانحلال وأن الدول لا تسقط اذا عرف المجتمع كيف يتفادى ذلك لكأنه متأثر بما آلت اليه الدولة الاسلامية في الاندلس فهو لا يعتبر سقوطها ضرورة طبيعية وتاريخية بل هي أوضاع اجتماعية وسياسية يمكن اصلاحها وتفاديها فالعلاقة اذن بين

( ) [illegible]

(2) يعارض ابن الازرق هنا كثيرا من أئمة الاسلام الذين يعتبرون أن الشعب [illegible] في ازالة الحاكم

(3) سورة النساء / الآية 59

(4) رواه أبو هريرة ، متفق عليه

الحاكم والمحكوم كل لا يتجزأ ولابد من وجود حلقة اتصال قوية بين الاثنين قائمة على الثقة والمصلحة العامة المشتركة بين الجميع وعلى أساس الصدق والامانة وتجنب المفاسد فاذا انعدمت هذه الامور انعدم التوازن وبالتالي أدى ذلك الى فساد المجتمع وخراب عمرانه ويقول بصدد معارضته لابن خلدون (قلت هذا الفصل سلك فيه ابن خلدون مسلكا غريبا زاعما أن أعمار الدول لا تعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال ، والجيل عمر شخص واحد على المتوسط عمر اربعون سنة)[1] .

وليس المقصود بهذا ان ابن الازرق يدعو الى عدم التغيير والنهي عن المنكرات والمفاسد وانما الزمها في حدود معينة لا تأخذ صفة الفوضى والاضطراب كما يسود الآن الانظمة السياسية العالمية خصوصا الديمقراطية منها التي فيها أحزاب متعددة والتي تؤدي في بعض الأحيان الى تصادم دموي بين أفراد المجتمع الواحد ورأيه هذا يتوافق مع الاسلام الذي يقيد حرية الرأي ببعض القيود التي تمنع الفتنة والفوضى والاعتداء على الأخلاق والآداب والنظام العام وما يمس بأعراض الناس[2] ، ولكن هذا لا مشال يرتبط بحق الدولة في تنظيم الحريات ووضع القواعد الكفيلة سير النظام بصفة عامة واذا كان ابن الازرق يدعو في عصره ووقته لهذا فهو لا يعتبر شرطا لعصرنا وظروفنا اذ أن تكوين الأحزاب في هذا العصر ضرورة اسلامية تمثل المعارضة الاجتماعية المؤثرة التي تستطيع أن تقدم التغيير المطلوب وذلك اعتمادا على القاعدة الاسلامية التي تقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3] وذلك باتباع أساليب وطرق لا تؤدي الى الفتنة الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد رغم أن التحذير

---

(1) ابن الازرق/ بدائع السلك في طبائع الملك/ ج 2/ ص 752

(2) د /عبد الحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص 88

(3) نفس المرجع السابق نفس الصفحة

من الفتنة غالبا ما كان غطاء تبرير التسلط للسلاطين والحكام عبر العصور لان دعوة تحديد الحرية والاجتهاد والبحث في الغالب يستفاد منه السلطان او المتغلب اي انها تخدم الاوضاع الراهنة وهذه هي التي ذهب اليها ابن الازرق وحددها بالعلاقة بين الحاكم والمحكومين واوجب الطاعة والانضباط في كل الحالات ويبدو ان هذه الفكرة تخدم الاوضاع التي يعيشها اكثر منها حقيقة علمية او دينية فكأنه بفكرته هذه يخالف رأي ابي بكر رضي الله عنه حيث قال (اني وليت عليكم ولست بخيركم فان احسنت فأعينوني وان انا ازغت فقوموني اطيعوني ما اطعت الله فيكم فان عصيت فلا طاعة لي عليكم) وقد اعتبر الامام مالك هذا شرطا للامام ولا تصح امامته الا بهذا فقال (لا يكون احد اماما ابدا الا على هذا الشرط)[1] فاذن الطاعة الامام مرتبطة بطاعته لله وطاعة الجماعة له في الله وهذا ما تغافل عنه ابن الازرق ولم يوضحه فكأنما اعتبر طاعة الامام (الحاكم) حكما مطلقا ولا ينظر لعلاقته سواء بربه او برعيته وهو فرد يتعارض مع الشريعة في هذا الميدان ولعل ابن الازرق متأثر بما ذهب اليه الماوردي بخصوص طاعة الامام (الحاكم) اذ يقول هذا الاخير (لقد جاء الشرع بتفويض الامور الى وليه في الدين)[2].

قال عز وجل (ياأيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم)[3] ففرض علينا طاعة اولي الامر فينا وهم الائمة المتأمرون علينا[4]

1— نفس المرجع السابق ص88

2— محمد فتحي عثمان /من اصول الفكر السياسي الاسلامي /ص346.

3— نفس المرجع السابق / ص365.

4— سورة.

ان الماوردي يلزم ضرورة وجود الحاكم شرعا وعقلا ولكنه لا يدل على انه مع طاعة الامام غير العادل وانما هو دليل على وجود الامام وضرورته لا غير فان ابن الازرق عندئذ متأثر به ومخالف له في طاعة الحاكم وعلاقته بالمحكومين ولعل هذا يرجع كما ذكرت سابقا الى الاوضاع التي عاش فيها ابن الازرق ولكن لا يمكن اعتبارها دليلا للتبرير على تناقض ما يذهب اليه مع المبادئ الدينية .

الفصل الثالث

مراحل تطور الدولة عند ابن خلدون وابن الازرق

ان الدولة ككائن حي تتبدل وتتغير وهي بمثابة الصورة (1) للمادة (2) وان لها في نظر كل من ابن خلدون وابن الازرق اطوارا ومراحل تمر بها وذلك منذ نشأتها الى انهيارها وتتمثل هذه المراحل والاطوار فيما يلي

ـ طور الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك . يكون صاحب الملك في هذا الطور اسوة مع قومه في اكتساب المجد ، وجباية الاموال ، والمدافعة عنها ولا ينفرد دونهم بشيء لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها التغلب اذ يقول ابن الازرق ((يكون فيه ـ الطور الاول ـ صاحب الدولة اسوة مع قومه في اكتساب المجد ، وجباية المال ، والمدافعة عن الحوزة ولا ينفرد دونهم بشيء لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها التغلب وهي لم تزل بعد بحالها)) (3) ونجد تعبيرا بنفس الصيغة والاسلوب عند ابن خلدون ، ويدل ذلك على اقتباس ابن الازرق الحرفي لابن خلدون في بعض القضايا التي من بينها هذه .

ـ طور الاستبداد على قومه والانفراد بالمجد وفيه ينزع الى دفعهم عن المشاركة في المجد ويسعى الى الانفراد بالحكم والملك وقد يصل به الامر الى جدع انوف اهل عصبيته المقاسمين له في المجد والضاربين في الملك بمثل سهمه واذا نافسوه في هذا المنصب فانه يقوم بقتلهم ويلجأ في ذلك الى الموالي والمصطنعين للدفاع عنه والمحافظة على مجده لكي يكسر بهم شوكة قومه ، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثلما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد لان الاولين دفعوا الاجانب وقد تم لهم ذلك بأهل العصبية جميعا ومن هو لا يستقر امره في هذه الحالة الا اذا كسر شوكتهم وينفرد بالمجد . ان ابن الازرق يذهب في هذا [illegible]

(1) المقصود بالصورة هنا هي المؤسسات والنظم التي لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها مثل الدولة والدين وغيرها .

(2) المادة هي الجماعات البشرية التي تتكون منها الحياة الاجتماعية وتتطور لتصبح تنظيما معينا هي الدولة ، ويعني ذلك ان الدولة بدون مجتمع لا يمكن ان تكون والمجتمع دون الدولة لا يمكن كذلك

(3) ابن الازرق/بدائع السلك في طبائع الملك /ج 2 / ص 75 .

(4) ابن خلدون /المقدمة /ص227 .

نفس مايذهب اليه ابن خلدون مع اختلاف في بعض الالفاظ من حيث الصيغة ، اذ أن ابن خلدون يستخدم عبارة (ظهرائهم) (1) بينما ابن الازرق يستخدم عبارة (ظهيريهم) (2) ، وكذا اختصار ابن الازرق لما سيؤول اليه الملك في هذا الطور وهو صعوبة الامر وسنورد في هذا الصدد نصا لابن خلدون وذلك لانه شامل لما أتى به ابن الازرق مع بعض الاضافات لابن خلدون وبالتالي فان نصه أعم يقول فيه (فهو يدافعهم — الملك — عن الأمر ويصدهم عن موارده ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا اليه حتى يقع الامر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثلما عاناه الأولون في طلب الأمر أواشد لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم ، وهذا يدافع الاقارب لا يظاهره على مدافعتهم الا الاقل من الابعاد فيركب صعبا من الامر (3)

3 — طور الفراغ والدعة لتحصيل الملك ، وذلك بتحصيل ثمراته المختلفة التي تنزع اليها النفس البشرية كجمع المال وتخليد المآثر ، وبعد الصيت مما يؤدي الى الكثرة والعناية في جلب المال من كثرة الجباية وضبط المدخل والخرج وتشييد المباني والمصانع والامصار واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل ، وقد أكد كل من ابن خلدون وابن الازرق، على أن ثروة السلطان انما تعظم في وسط الدولة لانه في الأول تكون الثروة موزعة بين أفراد القبيلة ، أما عندما ينفرد بالمجد فانه لا يشاركه أحد في هذه الثروة ومنه أيضا تزدهر الثقافة وتبنى حضارة جديدة وتنمى فيها

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 176
(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 75
(3) ابن خلدون المرجع السابق / ص 227

العالـة الأولى ، وعليه فان هـذا الطـور في نظرهما هو أهم أطـوار الدولـة لأن أصحابهـا مشغلـون بآرائهم يأنفون لأمرهم ويمحضون الطرق لمن بعدهم.(1)

4 ـ طـور القنـوع والمسالمـة وقلجـة الابتكـار / أي يكـون صـاحب الملك قانعا بما بنى أولـوه مقلـدا للماضيـن من آبـائه سالما لانظـاره ، واقتفائه فيتبـع آثـارهـم حـذو النعـل بالنعـل ، ويتبـع طرقهم بأحسن مناهـج الاقتـداء ، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنـوا من مجد ،(2) ويعيش ويستمتـع بما تركه أجداده ، ويكون مسالما لغيره لا يحب التوسع والمحاربة .

5 ـ طـور الاسـراف والتبذيـر والهـدم / يكـون فيه صـاحب الدولـة متلفـا لما جمـع أجـداده ، ويخـرب ما بنـوه في سبيل شهـواته وملذاته واصطنـاع اخـوان السوء وخضـراء الدمـن(3) وتقليدهم في عظيمات الأمور التي لا يستقلـون بحملها مستفسرا لكبـار الأوليـاء من قومه وصنائع سلفه حتـى يحقـد عليـه ويتخـاذل عن نصرته مضيعـا جنده ، وتتخلـى عنه عشيرته ،

والخلاصـة في هـذا أن المضمـون الواقعـي التـاريخي لما ذهب اليه ابن خلـدون وابـن الأزرق في أطـوار الدولـة يتمـاشى مع واقـع الدولـة الاسـلامية في تعاقبهـا وتزاحمهـا واختـلاف العصبيـات المؤسسـة لهـا منذ بدء التـاريخ الاسـلامي الـى عصرهما(4) ، وأن التطـور انمـا يعنـي علاقـات الملك بالعصبيـة التـي يؤسسهـا الدولـة (الملك) فأطـوار الدولة عند شمل ما هي الا مرحلة من مراحل الحكم ... تأزهـا أسـرة في حكمهـا ، وفي ملكهـا ، وقد صـرعوا لسلطـه

(1) ابن خلدون وابن الأزرق / المرجعين السابقين / ص228 ، 751 على التوالي
(2) ... ... / تاريخ الفلسفة الاسلامية / دار الكتاب اللبناني / لبنان / سنة 1970م / ص303
(3) المقصود بخضراء الدمن / جميلوا المظاهر وخبيثوا المخبر
(4) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص133

الدكتور محمد عابد الجابري بقوله (وهكذا فتطور الدولة في هذا المستوى انما يعني في ذهن ابن خلدون تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته، وإذا كان قد ربط بين هذا التطور والمراحل التي يجتازها الحسب في العقب الواحد، فذلك لأن الملك وراثي مثله مثل الرئاسة، ولكن لما كانت الدولة هي دولة العصبية الغالبة فان الملك انما يستمد سلطته من هذه العصبية نفسها فاذا انحرف عن المؤهلات التي بواسطتها تنصب الرئاسة عليها تغير مكانه، وبذلك ينتقل السلطة من فرع الى فرع آخر من نفس بيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة ذاتها) (1)

(1) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 333

عوامل زوال الدولة (الملك) عند ابن خلدون وابن الازرق

ان العوامل التي اشار اليها ابن خلدون وابن الازرق التي تؤدي الى زوال الدولة وسقوطها عديدة ، وهي مستمدة في جوهرها من الواقع الاجتماعي والتراث الحضاري للمجتمعات ، سواء من اقوال العلماء والمفكرين ، أو من خلال تطور الدول وقيامها وزوالها ، ومن اهم العوامل التي حددها كل منهما ما يلي[1].

1 ـ حصول الترف والنعيم للقبيلة ، وذلك ان الدولة اذا بلغت غايتها من التغلب والتملك ، فلا تسمو همم سلاطينها بعد ذلك الى شيء من منازع الملك ، لأن الامر قد استتب لهم ، وانما يستمتعون بالكسب وخصب العيش فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية ويتبعهم بنوهم وأعقابهم في ذلك ويأخذون بتقليد مذاهب الملك في المباني والملباس ، الى أن تنقرض العصبية ، وبالتالي تزول الدولة ، وهذه النقطة ذهب اليها كل من ابن خلدون وحذا حذوه ابن الازرق ، استمدها الاول من معايشته لاحوال الدول في عصره ، ودعمها الثاني بمجموعة أخرى من الادلة اعتمادا على من سبقهما اليها ، وبالخصوص اقوال افلاطون في هذا المضمار الذي يشبّه الدولة كالثمرة في بدئها خشنة الطعم ثم تدرك فيترسط امرها ثم تنضج ، فيكون عن الاستطابة اقرب الثمار الى الفساد والاستحالة[2].

وقول ابن خلدون المشابه هو اعتبار اشراف الدول عند فهم الحصول على الغنى زيادة على الملك ، وهذه من عوارضه وتكون كاسرة للعصبية التي يحصل بها التغلب فاذا انقرضت قصر القبيل عن المدافعة فضلا عن المطالبة بابتغاء الحد ... وذلك ان مطامعة السلطان للرعية ليست في ذاته من

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 337

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 724

(3) ابن خلدون / نفس المرجع السابق

حسن وجهه وشكله ، وضخامة جسمه أو ثقافته بل من حيث اضافته لهم ، فالسلطان من له رعية يملكها والرعية من لها سلطان أي نسبة بين متشابهين . وهذه الصورة الأولى تسمى ملكة كونه يملكهم ، فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه ، فاذا كان الحكم صالحا كان ذلك مصلحة لهم واذا كان سيئا ومتعسفا كان ضررا عليهم ، فحسن الملك هو الرفق بالرعية وهو أصل الملكة الحسنة فبالتسامح يستقيم أمرهم وتزداد محبتهم له ويستميتون في محاربة أعدائه ، واذا كان عكس ذلك فانهم يكسبون له المكر والخديعة والفرار من حكمه ، وتضعف العصابية وتفسد أخلاقهم تجاه الحكم ولا يدافعون عنه وهكذا تزول عصبيتهم ويؤدي ذلك الى خراب الدولة وانهيارها ، اذن فالملك الصالح هو الذي يرعى مصالح رعيته ويتجاوز ذنوبهم لكي يكسب محبتهم واستماتتهم في المدافعة عنه بمهاتهم حقيقة الملك وعلى ذلك فعلى الملك أن يكون وسطا في حكمه ، أي لا يكون متسامحا في كل القضايا والأمور ولا يكون شديدا في أحكامه لأن الفضيلة كما يقولون هي الوسط بين الافراط والتفريط .

3 - حجر السلطان والاستبداد عليه /

قول ابن خلدون (ان الملك اذا استقر في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة وانفردوا به ودفعوا سائر القبائل عنه وتداوله بنوهم واحدا بعد واحد بحسب الترشيح فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم

وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو ضعيف من أهل المنبت للولاية بعد أبيه أو بترشيح ذويه ويؤنس منه المجز عن القيام بالملك فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيلته ويوري بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ويجعل ذلك ذريعة للملك فيحجب الصبي عن الناس ويعوده اللذات ويباشر أحواله ويسيمه في مراعيها متى أمكنه وينسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه) (1) ويؤكد ابن الازرق ذلك ويقول (فيحجب الصبي ويعوده اللذات التي يدعو اليها الترف وينسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يعتقد أن حظ السلطان من الملك انما هو الجلوس على السرير وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب وأن الحل والعقد والأمر والنهي والولاية والعزل ومباشرة الأحوال الملوكية من النظر في الجند والمال والثغور انما هو للوزير فيسلم له ذلك) (2) وبعد ذلك يصبح الحكم للوزير ويورثه الى ابنائه وعشيرته وخلاله يزول الحكم الأول أي زوال دولة الصبي ويقوم دولة للوزير.

. انهيار صاحب الدولة على قومه وأهله بالموالي والمصطنعين /

ان قيام الدولة كما لاحظنا يتم بالعصبية التي تكون في أولها ويكون المجد مشتركا بين الجميع في أول الأمر الى أن يأتي الطور الثاني فيستبد صاحب الملك بالحكم والمجد فيثور ذويه والذين شاركوه في بناء المجد الى محاربته فيستظهر من سواهم من الموالي والمصطنعين لمحاربتهم للمحافظة على ملكه ، غير أن هؤلاء سيتكلون عليه في الأخير ويتربصون به الى أن يحين لهم الوقت فيقومون ضده ويستولون على الحكم وهكذا تزول دولته وتنهار ويعطي ابن خلدون نماذج يأخذ ها عنه ابن الازرق

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص238

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 / ص709

فلما وقع لدولة بني العباس من الاستظهار فيها اول الامر برجالات الكرد العرب فلما انفرد الحكام بالمجد كبح العرب ، فصارت الوزارة للعجم الترك وابنائهم والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت وبني طاهر ، ثم بني بويه وغيرهم من موالي العجم فكانت الدولة لغير من مهدها والعز لمن اجتلبه وهذه سنة الله في عباده والله اعلم (1)

فاذا اعتبرنا هذا الاستظهار او ان صح التعبير الاعتماد على غير العرب هو من عوامل سقوط دولة بني العباس فهذا يتنافى وما امر به الاسلام أي لا يمكن أن يكون فرق بين عربي وغير الا في الاعمال وهذا ما حاول الاسلام تاديه فقد كانت القبائل قبل الاسلام تقيم حياتها على التمايز والاعتداد بالاصول والانساب ولما حارب الاسلام هذه الظواهر استطاع ان يصهر مجتمعات كثيرة ، فالناس كلهم من نسل واحد لا فرق لواحد منهم على الآخر حيث قال الله تعالى ((يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء . . .))(2) وكذلك قول نبيه (صلى الله عليه وسلم (الناس سواسية كاسنان المشط) ليس لأحد فضل الا بالتقوى .) (3)

وكذلك قوله لبني هاشم (يابني هاشم لا تجيئني الناس بالاعمال وتجيئوني بالانساب وهكذا اختلفت الناس اجناسا والوانا فذلك للتعارف المؤدي الى التآلف والتعاون على اساس المفاضلة بينها بالعمل (4) من خلال هذا كله يتضح بان الاعتماد على عناصر بشرية اخرى غير العربية ليس سبيلا الى سقوط دولة او قيامها وانما اتى الله اذا اذن الى قوم بالزوال او الانحطاط فان ذلك راجع الى اعمالهم وافعالهم اما العصور الاولى فما هي الا عصور عارضة فقد كان العربي

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / دار البيان ص 184
(2) سورة النساء الآية الاولى
(3) [illegible]
(4) د / عبد الحميد اسماعيل الانصاري / نظام الحكم في الاسلام / ص 22

ع الفارسي والتركي ، وكانت الدولة على أشد ها من القوة والفصل العضاني .

5 ـ انقسام الدولة الواحدة الى دولتين .

وفي هذا يستند ابن الازرق على قول ابن خلدون الذي يقول .

(ان من آثار هرم الدولة وضعفها هو انقسامها الى دولتين او عدة دول وذلك لأن الملك عندما يستفحل وينفرد بالمجد يأنف حينئذ عن المشاركة ويصير الى قطع اسبابها باهلاك من استراب به من قرابته المرشحين الى منصبه فيقوم بذلك فيما على هؤلاء الآخرين من طائفته وتضييق نطاق دولته الى أن يقاسموه فيها . ويعبر عن ذلك ابن الازرق بقوله (فعندما يتخوف اقرباؤه من ذلك ينزعون الى القاصية ويجتمع اليهم من يلحق بهم في التخوف ، فيستبد ذلك الناز فيها ولا يزال امره يتعاظم لتراجع نطاق الدولة حتى يقاسمها او يكاد .(1)

كما يقدم ابن خلدون امثلة على ذلك فيقول .. (ولما استقل بنو العباس بالامر ، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من التغلب والترف وآذنت بالتقلص من القاصية نزع عبد الرحمن الداخل الى الاندلس قاصية الاسلام فاستحدث بها ملكا ، واقتطعها عن دولتهم وصارت الدولة دولتين .. (2)

6 ـ استحكام طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف ونثار الدعة .. اذ أن المجد متى كان مشتركا بين العصابة كان سعيهم له واحدا واهتمامهم واحده فاذا انفرد به الواحد كرهمن

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 / ص 769

(2) ابن خلدون / المقدمة / ص 2^2

سورتهم واستأثروا بالأموال دونهم فتناسلوا لحقهم الوهن ومخامرة الذل ، ثم الجيل الثاني ينشأ على ذلك وينتج عنه أنه لا يمكن أن يقدم أحد نفسه للموت وبالتالي تزول عصبية الدولة ونجدتها ، ثم ان الترف الطبيعي للملك يكثر عوائد الدولة حتى لا يكفي دخلها بخرجها فاذا قامت حروب فان صاحبها لا يجد ما ينفق في عدها لحرب ويفيقوم بأخذ ما بأيدي أربابها ، وبذلك يضعف ويضعفهم يؤدي الى ضعفه ، ثم ان هذا الترف مفسد للأخلاق بما يوهم في النفس من ألوان الشرور ويأتي ابن الازرق في ذلك بقول لافلاطون الذي يقول (اذا أقبلت المملكة تخدمت الشهوات العقول ، واذا أدبرت خدمت العقول الشهوات لأن الاحتماء على الترف الاحسبا للشهوات .(1)

والمقصود بهذا هو أن الدعة تصبح خلقا وشرفا شأنها في ذلك شأن جميع العادات التي تكتسب بفضل التحضر الذي يحدث للقبيلة الحاكمة والذي من خلاله تزول خشونة البداوة التي تعتبر صفة من صفات العصبية وعندئذ تضعف الدولة وتزول قوتها وحمايتها وقد تستطيع الدولة معالجة ضعفها هذا بالرجوع الى من لهم خشونة قوية كما حدث بالنسبة لدولة الترك في المشرق عندما استنجدت بالمماليك من خارج عصبيتها لأنهم أقدر على الحروب من خلالهم استرجعت الدولة . ويتشابه ذلك في العصر الحاضر بالديمقراطية البرلمانية وحرية رأس المال خاصة بالغرب حيث يتم تجديد الحياة الحكومية كل بضعة سنوات من انتخابات وبرنامج جديد ويحصل تسابق حول البرامج وبالتالي

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك ج 2/ص 705

يكون ذلك مخرجا معاصرا لعدم وصول الدولة الى مأزق الترهل والفساد وفقدان العصبية (الحيوانية) التي اشار اليها كل من ابن خلدون وابن الأزرق ولكن اذ هما رتهم الى ذلك بحد ذاتها تعتبر لفتة علمية اثبتها التاريخ ولكننا نجد يحاولون التغلب عليها ببناء انظمة مختلفة في العصر الحاضر مجتمعها تتجاوز احتمالات الترهل •

كيفية طروق الخلل الى الدول .

بعد الأسباب والعوامل التي ذكرناها والتي تؤدي الى زوال وسقوط الدولة فان هذه الأخيرة اذا طرقها الخلل يكون من ناحيتين هما العصبية (الجند) والمال ، باعتبارهما اساس بنائها ووجودها وقوتها .

١- الخلل الى الدولة من جهة العصبية او الجند .

يعتبر ابن الازرق وكذا ابن خلدون ان صاحب الدولة عندما يستولي على الملك ويرسخ له فان اول ما يقوم به هو جدع انوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في الملك فتمرض قلوبهم وهذا يؤدي الى فساد عصبيته منهم ونحوها وهي العصبية الكبرى ويستبدل هذه العصبية بالموالي المصطنعين ، وهذه الأخيرة لا تكون مثل الأولى لفقدان الرحم والنعرة الطبيعية فيبدأ بقتل الرعية الأولى ، وبذلك يتجاسرون عليه ويؤسسون مراكزهم في هوامش الدولة لكن شيئا فشيئا يتقلصون الى ان يصلوا الى مركز الدولة في الأخير ثم زوال هذه الأخيرة في وقتنا المقدر مثل ((دولة الاسلام)) انتقصت اولا في الاندلس والهند والصين وكان امر بني امية نافذ في جميع العرب بعصبية بني عبد مناف لما لهذه القبيلة من قوة وجاه عند العرب قبل الاسلام وبعده ، حتى لقد امر سليمان بن عبد الملك من دمشق عاصمة دولتهم بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة فقتل شت عصبيتهم .[1]

ويبدو ان الدليل غير كاف في نظرنا اولا لأن الدولة الأموية اول ما قامت عليه وبدأت به ارجاع الملك او الحكم

---

(1) ابن الازرق / البدائع الملك في طبائع الملك/ ص 715.

الى العرب وتنفذه بسرعة تتميز بها ، وثانيا ان عملية القتل لم تبدأ في نهاية الدولة بل كانت على حسب ابن خلدون وابن الاثير في الجيل الاول اذ يكفي تفسير ما قام به اليزيد من قتل للحسين ابن علي وعبد الله بن الزبير وغيرهم كثيرون .

فاذا اعتبرنا ان جذور السوء القديم هو الذي يؤدي الى نهاية الدولة فهذا كان في بداية الدولة الاموية ليس في اواخرها الى جانب هذا كله فان الامويين قد ادخلوا مناهج جديدة في الحكم سواء في نظامه وتنظيمه او في شعاراته وزيه ، وذلك بتقليدهم الدول المجاورة خصوصا الدولة البيزنطية كادخال الحجاب واتباع طرق جديدة في القتل مثل دس السم الذي يعتبر [illegible] لما فعل معاوية بن ابي سفيان مع مالك بن الاشتر النخعي والي الامام علي كرم الله وجهه في مصر (1) .

اما بخصوص دولة بني العباس فقد نهجت نهجا جديدا تماما لا سيما عندما التجأت الى الفرس واعتمدت على الموالي منهم وهذا الامر ايضا لم يكن في نهاية الدولة بل كان مع بدايتها ويعتبر هذا نهجا جديدا لما سلكه الامويون في الحكم اي اعتمادهم على العنصر العربي من جهة واستخدام المال والمشاورة من جهة اخرى ، ورغم ذلك فقد عمرت دولة بني العباس كثيرا ، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ (2) ان دولة بني العباس كانت اعجمية خراسانية ودولة بني مروان اموية عربية) ، وقد [illegible] من المؤرخين المحدثين من تبنى رأي الجاحظ هذا فأكدوا ان

---

(1) المسعودي / مروج الذهب / ج 1 ص 236

(2) احمد مختار العبادي / التاريخ العباسي والفاطمي / ص 98

انتصار العباسيين يعني من الناحية السياسية انتصار الفرس على العرب وسيطرتهم على مرافق الدولة بل راح بعضهم يسمي العصر العباسي عصر النفوذ الفارسي ، وفي اعتقادنا ان هذه التحريفات خاطئة فيما عدا ما جاء عن تغلغل بعض الحضارات بمضمونها .[1] كما يفسر اينما بعض الدارسين ان اتجاه الدولة العباسية الى الشرق واتخاذ بغداد عاصمة لها هو الذي اضعف من نشاطها في الغرب وبالتالي الى استقلال او بالاحرى خروج بعض الاطراف الغربية عن سلطتها مثل ما حدث في الاندلس على يد عبد الرحمن الداخل ، والادارسة في المغرب الاقصى ، وبنو رستم والخوارج الاباضية في المغرب الاوسط

---

(1) نفس المرجع السابق ، ص99

الباب الرابع

الأخلاق والسياسة

ويشمل :-

الفصل الأول :- الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون

الفصل الثاني :- الأخلاق والسياسة عند ابن الأزرق

الفصل الثالث :- الأخلاق وأشكال الحكم

الفصل الأول

الاخلاق والسياسة عند ابن خلدون :

أولا / مصادر الأخلاق عند ابن خلدون /

اذا تفحصنا المصادر الاخلاقية الخلدونية اتضح لنا أنه مفكر وجد داخل مجتمع له قيمه ومعتقداته وأخلاقياته ، فالمجتمع الاسلامي الذي وجد في ظله ابن خلدون له من المبادئ الاخلاقية مايجعله يستغني عن كل فكرة أخلاقية لاصلة لها بذلك ، وأن لا مجال في هذه الحال أن نفصل الاخلاق عن الدين فالدين الاسلامي يشتمل على مبادئ وقيم أخلاقية كثيرة وأن لهذه الصورة الاخلاقية للدين جذورها التاريخية ، اذ أن المجتمعات القديمة ، وبالخصوص المجتمع اليوناني منها كانت الأخلاق عندهم دينية قبل أن تصبح فلسفية (1) .
وهي كما أوضحنا في الباب الأول من بحثنا من جعلها مبدأ أكل شيء بما فيه السياسة والحياة الاجتماعية بصورة عامة ، ومنهم من اعتبرها تابعة لغيرها ، ولكن المهم في ذلك كله هو أن الاخلاق لم تتطور الى ذلك الفكر الفلسفي الا عندما وجدت بالفعل ، اذ أن مصادر الأخلاق عند ابن خلدون وغيرها كانت بلا شك هي أصلها ما تها المستمدة من القرآن الكريم وآدابه الذي هو مليء بالمبادئ الاخلاقية ، وكذا السنة النبوية الشريفة التي أتى بها الرسول صلى الله عليه وسلم والذي كان يقول عنها (انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق فالدين الاسلامي اذن مليء إلا بالأخلاق وبالمكارم الأخلاقية ، وعليه فان المجتمع

---

(1) عبد الله شريط ، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون ، ص 91

الذي تمسك به واتخذ مبادئه سبيلا لسياسات لاعلاقة لها بالدين أن يعتمد على شكل بشري آخر في مبادئ أخلاقية فان لا يمكن لن نثبت مهما حاولنا واجتهدنا في المحاولات استقلال ابن خلدون او اي مفكر آخر من المسلمين عن هذه الثقافة الدينية المهيمنة والمتوغلة في اهم المعارف (1) اذ كما يقول عنه الدكتور محمد عابد الجابري (ان ابن خلدون الفقيه السني المتشدد لم يكن يرى ان هناك اية حاجة الى التفكير النظري في ما ينبغي ان يكون عليه الحكم في الاسلام مادامت الشريعة الاسلامية قد اقرت شؤون الاجتماع والحكم على منهاج الدين ليكون الكل محوطا في نظر الشارع) (2)

ولكن هذا كله لا ينفي ان ابن خلدون قد استفاد من غيره سواء من خلال قراءاته للكتب التي اشار الى بعضها بسرعة واخرى لم يشر اليها صراحة كما بينا ذلك مرارا ولنه ما ورد في نقد ابن الازرق عندما يتناول الفكرة الخلدونية ويكشف عن بعض مصادرها ويدلل بذلك عن روح علمية وموضوعية كان يتصف بها والتي كانت لاتتوفر عند مفكرنا ابن خلدون لافي الحقائق التي وصل اليها وانما في اجحافه للمصادر التي اخذ منها ويتضح اطلاع ابن خلدون على مراجع ومصادر غيره يظهر ذلك جليا في مجموعة الامثال والحكم والمبادئ التي يدمجها في تضاعيف كلامه والتي تكون في بعض الاحيان غامضة ومختصرة ولعل اختصارنا عنده يرجع الى رغبة منه في الايجاز او نتيجة لضيق الوقت الذي ألف فيه ابن خلدون موسوعته الفكرية المعروفة (بالمقدمة) ولعل هذا اقرب الى الصواب لان الزمن

---

(1) الدكتور / عبد الحميد مزيلي / التمايز بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون
الثقافة / مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر / العدد 77
ذو القعدة ذو الحجة / سبتمبر اكتوبر سنة 1983م / ص 13
(2) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 305 و 306

الذي انفرد فيه المقدمة قد أبهمت عن ذاته شخصيا ، وقد يكون الاختصار عنده ايضا راجعا الى المسؤليات التي كان يتقلدها بين الحين والآخر هذه الأخيرة (المسؤليات) هي التي تكون من اهم العوامل المساعدة له والتي وفرت له الشروط الضرورية المناسبة للاطلاع على امهات الكتب والمراجع والمصادر سواء التي ألفت في عصره ، او التي كانت مؤلفة قبله ، والنادرة الحصول للجميع . لكن من اهم المراجع التي كان ابن خلدون يشيد بها ما يذكرها في أقواله ، وآرائه كتاب (طاهر بن الحسين) الذي ألفه وأرسله لابن عبد الله لما ولاه المأمون (...) (الرقة) و (مصر) وما يليهما . ذلك لان هذا الكتاب يشتمل على توجيهات دينية اخلاقية وسياسات شرعية أشرس سياسة لذاتها ، وقد قال عنه ابن الأزرق (انه من احسن ما كتب في ذلك وأوعبه وأنه عهد اليه ، فيه ، ووصاه فيه بجميع ما يحتاج اليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية ، والسياسات الشرعية والملوكية ، وحث على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغني عنه ملك ولا سوقة)(1) .

ان ما يؤكد عليه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية هو ان التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون تمثل مصدرا أساسيا من مصادر فكره السياسي والاجتماعي ، فقد عاش ابن خلدون ما يناهز خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء فتعرف عن كثب على اسلوب حياة (الحضارة) حياة " التفنن في الترف والاستزادة من الرفاهية " واحتك احتكاكا مباشرا بتلك الجماعة الارستقراطية التي انحصرت في العواصم حيث الفيلية تستهلك ولا تنتج ، تبتلع ولا تعمل ، شغلها الشاغل المحافظة على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة ، بالتآمر عليهم تارة أخرى(2) .

---

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2/ ص 688

(2) د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية في التاريخ الاسلامي (ص 87)

* السوقة / الرعية

ولكن المهم في هذا كله هو التساؤل الذي نطرحه على انفسنا ، هل قصد ابن خلدون دراسة الاخلاق لذاتها فخصص لها جزءا من ابحاثه ؟ ام كان عكس ذلك؟ انما نجد اجابة على هذا التساؤل من خلال ماقدمه الدكتور عبد الله شريط بهذا الخصوص اذ يقول " ابن خلدون سواء قصد من قريب او من بعيد الاخلاق فان الاهم من ذلك كله ان اي دراسة اجتماعية مهما كانت اذا بحثت بطريقة علمية كما فعل ابن خلدون فاننا لابد وان نجد فيها ثروة من البحوث الأخلاقية ، فالمدنية (عمران) نفسها التي ركز عليها ابن خلدون كل دراساته الاجتماعية تحمل في طياتها معنى اخلاقيا بعيد المدى من الوجهة الاجتماعية ، ان هدف الاخلاق في خاتمة مطافها تنتهي الى عمران الأرض ورفاهية سكانها ماديا وعقليا واخلاقيا ، وفي كل تحليل لأي ظاهرة من ظواهر المجتمع ينتهي ابن خلدون الى الحكم عليها من الوجهة العمرانية الأخلاقية ويسير الى انها منافية او مساعدة للعمران (1) .

ان دراسة الأخلاق عند ابن خلدون قد تمت على نحو الاجتماع وتطوراته ، فرأى بان الحياة البداوة الأولى للقاطنين بالبادية بخصائصها اذ يقول " اعلم ان اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط ، قبل الحاجي والكمالي ، فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد للبدو (2) .

وكذلك فان لحياة الحضارة تتيقا نفسانيا يناسبها " اما اهل الامصار والبلدان ، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم (3) .

---

(1) د / عبد الله شريط / الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون / ص 144

(2) ابن خلدون / المقدمة / ص 165

ومن ثمة فان الحياة بدأت في البادية ثم انتقلت الى المدينة ، وكما ان البدوي يتعارض مع الحضري ، لكن لما تنشأ الحضارة يحصل تكامل بينهما ، فهما شكلين متكاملين للحياة ، فيشمل ميدان العمران البشري كل حركة تنتج داخل مجتمع انساني ما ، وكل ما له متعلق بالمدن والسكن والسلطة وتناقص السكان وتزايدهم وانقسامهم [(1)] ، وعليه فان العمران البدوي اصل للعمران الحضري ، ولكل من المجتمعين العمران من العادات والسلوك وانماط في الحياة تفرضها طبيعة كل منهما ، وهي في المجتمع الحضري اكثر قابلية للتطور الذي يؤدي الى قمة العمران ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار في احقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تشكل قانونا سابقا (3) ان هذه بايجاز مبادئ الفكر الخلدوني في الاخلاق رغم ان هذه الاخيرة لا وجود لذاتها منفصلة عن انماط الحياة المختلفة ، وتطور هذه الحياة بصفة عامة منذ بدايتها كالبداوة في تشكلها وانهيارها في الحضارة ، فأسسها في الاولى اخلاق ، وانحسار في الثانية كذلك نتيجة انهدام هذه الاخلاق .

(1) ابن خلدون في المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون) / الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب ص 166

(2) د / محمد عزيز الحبابي / ابن خلدون معاصرا / ص 30

(3) د / مصطفى الشكعة / الاسس الاسلامية في ابن خلدون ونظرياته / ص 65

ثــانيا / الأخـــلاق عنــد ابن خلدون .

ان ابـــن خـلدون كـان ينظـر الى الاخـلاق والسياســة كنظـرة كثيـر مــن المفكرين امثــال ارسطــو، الفــارابي ،والغــزالي وغيرهــم كثيــرون وحــسي اعتبارهم ان لا معنــى لفصــل الاخــلاق عــن السياســة فكلاهمــا متكامــل مع الآخــر فاذا كانت الاخــلاق تتجــه الى سبيــل السعــادة ،فان تحصيــل السعــادة لا يتــم الا بالاجتماع مع الآخــرين فــي امة او مدينــة او دولــة والعلــوم السياسيــة هــي التي تعلم الانسان مــن حيث هــو مــواطن كيفية تحصيــل السعادة او بلــوغها (1) ولذلك فان عــدم تخصيص ابــن خلدون جــانبا للاخــلاق خــاصة في ابحــاثه يدخل ضمن هــذا الاطــار اي الــى الصلــة العضــوية بين الاخــلاق والسياســة فلا قيام للسياسة بدون الاخـــلاق سواء بفضــائلها او رذائلهــا ،وان فان المضمــون الاخــلاقي فــي الفكر الخلــدوني وفــي مجــالا ته المتعــددة مــوجود ضمنيا ،وذلك كمــا اكدنا ســابقا مــن انتمــائه لمجتمــع اســـلامي يؤمــن بمبادئ دينيــة واخلاقيــة مليئة بالصــور الانسانيــة فــي العلاقات البشرية ومما لا شـــك فيــه ان قصــد الاخــلاق الخلدونية ليست ذلك الشعار الذي ينادي به ولا يعمل بمواصلته اذ لا وجـود للفكــر ما يمس بالانتهازية الاخلاقية التي تكون على حساب المبادئ التــي اتخــذها بعـــض المفكــرين شعــار لتحقيق مصالحهم ومآربهــم كمكيافيلــي . الــذي كــان يعتبــر مــن الأخــلاق جســرا تستخدمه السياسة لتوطيد اركانها وان اقتضت الحــاجة تستخدم عــن هذه الأخيــرة صــورا لا اخــلاقيــة .اما ابن خلــدون فقد كــان مــوضوعيا وفيــا لما يقــول ســواء فــي فكــره او عملــه رغــم المطاعن التــي تعرض لهــا فــي هــذا الجـــانب مــن فكــره بالخصــوص نقــد بعــض المفكــرين امثــال طه حسيــن الــذي شــوه سيــرة ابن خلــدون وحــاول تحطيم قيمتــه المعنويــة والأخلاقيــة والانســانية (2) .وذلــك لانــه اتهمــه بالانانية والانتهازيــة ،وبالخيانة ،ولانــه لا يحكــم علــى جميــع الاشياء بنزاهــة ولــم يــوجد فــي تاريخ المسلميــن رجـــل مثــل ابن خلدون ضحيا بالدين والاخــلاق فــي سبيــل

---

(1) عبد السلام بنعبد العالي / الفلسفة السياسية عند الفرابي / ص54

(2) ابو القاسم محمد كرو / العرب وابن خلدون / ص50

الساعه (1) ،حيث قال (لم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتبا - ابن خلدون - اشد اكبارا لنفسه واوفر شعورا بقيمته مضحيا بالدين والاخلاق في سبيل اطماعه الشخصية). (2)

ان هذه الاحكام الجائرة واللاموضوعية من مفكر عربي مسلم على مفكر آخر مثله تعد في ذاتها احكاما لا اخلاقية ،لان ابن خلدون وهذا باجماع الدارسين انطلق في كل دراسته من واقع موضوعي وبالتالي فان كل ما توصل اليه يعبر عن تلك الموضوعية العلمية هذا من جهة ومن جهة ثانية ،فان ابن خلدون من الناحية الدينية سواء في اقواله وهي استدلالاته على القضايا بما جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة ،او اعمال الخلفاء الراشدين او في اعماله عندما تقلد القضاء المالكي بمصر ،فهو قد عبر عنه احسن تعبير ،وذلك بأنه لم يرضخ لنفوذ الاعيان من اصحاب الدولة ،او لاغراءاتهم او لوشاياتهم في بعض القضايا ،وكان يحكم بعدل بين الناس ،والناس امامه سواسية ،ولولا ذلك لما عزل من منصبه ذلك عدة مرات .

ولكن ما نكون متفقين فيه بعض الشيء مع طه حسين هو بالفصل بعض المؤامرات السياسية التي كان يقوم بها في بعض الاحيان عندما كان متقلدا لمناصب سياسية ولا يمكن ان تكون اعماله تلك اعمالا اخلاقية بأية صفة من الصفات ،فاذا كانت الاوضاع الاجتماعية تتطلب ذلك اي التقويض والتآمر والخيانة ،فان هذه لا تدخل في نصوص الدين وفي تشريعاته ،لأن ديننا الحنيف اذا كان يقر بالثورة وبالتمرد على الاعمال الاجتماعية والسياسية الفاسدة فانه لم يبح العمل بهذه الامور اللااخلاقية

---

(1) نفس المرجع السابق / ص50

(2) نفس المرجع السابق / ص51

وهكذا فان ماذهب اليه طه حسين ـ ابعد انحرافا ـ لانه انكر ان تسمى مقدمة ابن خلدون تاريخا او اجتماعا اوعلما ،كما حاول طه حسين استنادا الى (1) اخطائه في النقد او تقصيره في المراجعة ان يحطم كل ماجاء به ابن خلدون .

(1) ساطع الحصري / دراسات عن مقدمة ابن خلدون / دار المعارف بالقاهرة / ص 561

ثالثا / الدين والدولة.

ينطلق ابن خلدون في هذه القضية من مبدأ مفاده ان اصل الدولة ليس الدين، وانما اصلها الحقيقي هو الطبيعة الحياة نفسها سواء كانت هذه المجتمعات لها دين ام ليس لها دينا (1) ان تأكيد ابن خلدون على استقلالية نشأة الدولة عن الدين راجع الى الخروج من وجهة التناقض التي قد توصل الانسان الى اعتبار كل ما هو سياسي هو ديني ولكن الواقع التاريخي يثبت عكس ذلك، لأن هناك عدة مجتمعات انسانية تأسست فيها دول ولكنها لم تكن دينية سواء تلك التي وجدت قبل الاسلام، او بعد ظهوره ((فأهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر اهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فانه يمتنع، وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات، وانه ليس بعقلي انما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الامة)) (2) فالنسبة لظهور الدعوة عند ابن خلدون ليست هي المعجزة التي تقلب بشراسة النظام الموجود.

صحيح ان الله لكونه قادر يستطيع ان ينجز المعجزات التي تمكن من الخروج عن الحياة السياسية لكن بشكل عام فهو يترك الافعال الانسانية تتبع مجراها الطبيعي (3).

اذا كان ابن خلدون وفقا لهذه الحالة لا يعتبر الدين اصل [illegible] الدولة فليس معنى هذا انه يقلل من قيمة الدين فهو يرى بأن الدين يزيد للدولة قوة واستمرارية لما له من الفضائل

(1) الدكتور عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / ص 251
(2) ابن خلدون / المقدمة / ص 79
(3) د / عبد القادر جغلول / الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص 69

الاخلاقية والانسانية لأن العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي عرف في اهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق ، فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عند جميعهم وهم مستميتون عليه ، واهل الدولة التي هم طالبوها وان كانوا اضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل (1) .

كما نجد ايضا في تحليلات ابن خلدون لاشكالية الحكم صورا صادقة على ارتباطه بدينه ومجتمعه الاسلامي ، ذلك لانه يرفض انواع الحكم القائمة على السياسة وحدها والمجردة من المبادئ الدينية والاخلاقية التي اتت بها نصوص القرآن والسنة اذ يقول ((فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية ، وما كان بمقتضى السياسة من غير نظر الشارع واحكامه فمذموم ايضا لانه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (2) .

ان رفض ابن خلدون للحكم المبني على السياسة العقلية ، راجع الى انه يحقق مصالح الناس الدنيوية فقط ، ولا يؤلف بين القلوب لاختلاف الاهداف ، وعلى انقاض هذا الحكم يشيد ابن خلدون بالحكم الديني (الخلافة) ، لأن هذا الاخير كما يقول الدكتور عبد الله شريط يعتمد على ايقاظ الضمير الاخلاقي الذي يسميه بالوازع الداخلي (3) وايضا فانه يحقق مصالح الناس الدنيوية والاخروية ، اذ قال ابن خلدون ((ان السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 207
(2) نفس المرجع / ص 243
(2) سورة النور / الآية 40
(3) الدكتور عبد الله شريط / الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون / ص 257

الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها ، اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)) (1) .

ان الاخلاق عند ابن خلدون من الوجهة الخلدونية ليست قواعد للسلوك او اوامر للاخلاق او نواهي للدين ، وانما هي مشدودة بروابط سياسية مرتبطة بحياة الانسان داخل الدولة ، فهو لا ينظر الى الاخلاق كعلم لذاته بل ان منها انما يأخذ مبناه الحقيقية من خلال علاقاته الديالكتيكية العضوية مع مجالات الحياة المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، فالاوامر الاخلاقية والنواهي الدينية لا تتحقق ماهيتها الا بوجود نظام سياسي يجسدها وينظمها وبالتالي فلا معنى لانفصال الاخلاق (الدينية) عن السياسية .

رابعا / الاخلاق وتطور الدولة .

لقد قلنا سابقا بأن ابن خلدون قد درس الاخلاق على نحو تطور الحياة الاجتماعية من حياة البداوة التي لنا اخلاق طبيعية خاصة بها من شظف العيش الى انتقال النعيم من المعاش ثم بعد ذلك تأتي حياة الحضارة التي لنا كذلك اخلاق تناسبها كالبذخ والترف والنعيم والتفسخ والانحلال بين افراد القبيلة المؤسسة لهذه الحضارة ، او بعبارة اخرى درس الاخلاق على نحو تطور الدولة اي منذ بداية تأسيسها على العصبية البدوية الى انهيارها في الحضارة المنحلة لهذه العصبية ، وقد تكون دراسة ابن خلدون لهذا التطور هي التي يعبر عنها فيما بعد ((سان سيمون)) ببرنامج خلقي مبني على مبدأ تطور المجتمعات من المسألة العسكرية

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص 244

الى الحالة العلمية الصناعية (1).

وذلك لأن في نظره المجتمع يستند بأكمله الى الصناعة الصناعة هي ضمانة وجوده الوحيدة، والمورد الأوحد لجميع ثرواته ورفاهيته (2).

غير ان هناك اختلافا بينهما في الرؤية للمجتمع الحاصل (الحضري) لدى ابن خلدون و (الصناعي) لدى سان سيمون، فالأول يرى ان قيام ذلك المجتمع سيبقى لفترة معينة ثم يزول وينهار بعد ذلك لما يتضمنه من سيمات لا اخلاقية، بينما الثاني يرى ان وصول المجتمع الى الحالة الصناعية سيؤدي الى توطيد اركان الدولة واستمرار وجودها وهو حالة صحية في الدولة ويصف ابن خلدون المجتمعات الحضرية بصفات لا أخلاقية فهم بتعودهم حياة الدعة والترف قليلو الحياء، منعدمو التدين، وأهل الريف اكمل منهم اخلاقا واصح تدينا (3).

ومن الرذائل الأخلاقية التي يلصقها ابن خلدون بالحضر، انهم كسالى جبناء، متهاونون، ماكرون، خسيسون، لئام، سفهاء، عياشون، اشرار، زنادقة، فاجرون، مفسدون، فاحشون، زناة لوطيون، سافلون، ممقوتون (4).

ان هذه الثورة الأخلاقية التي اقامها ابن خلدون على الحضر لأنهم السبب في زوال الدولة وانهيارها بعد تفكك عصبيتهم التي كانت في حالة البداوة عاملا رئيسيا في بناء الدولة وما عداه في ذلك هي التي تجعلنا نحكم عليه بالنظرة المتناقضة، لأنه من جهة يقول بضرورة تأسيس الملك او الدولة الذي يعبر من البداوة الى الحضارة

---

(1) د / نورالدين حقيقي / الخلدونية (العلوم الاجتماعية واساس السلطة السياسية / ص37

(2) د / نورالدين حقيقي / الخلدونية (العلوم الاجتماعية واساس السلطة السياسية) / ص37، 38

(3) د / عبد الله شريط / نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون / المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر سنة 1984م ص35

(4) ايف لاكوست / العلامة ابن خلدون / ص151

ومن جهة ثانية يتم مرحلة التأسيس والتوطيد التي هي الأخيرة ، لو كان ابن خلدون قد قدم برنامجا سياسيا لقلنا بأنه ينادي بزوال المرحلة الحضارية ، لأنها مرحلة لا اخلاقية ولكن ذلك لا يوجد في فكر ابن خلدون ، اذن هناك مغالاة منه في هذا التناقض لأننا لو رفضنا المجتمع الحضري لرفضنا معه الحضارة والسلطة والملك ، وان المبدأ الأخلاقي الذي ينطلق منه ابن خلدون هو مبدأ غير موضوعي اذ يعترف بقساوة حياة البداوة والدخل المنخفض فيها ، ونحن نعلم ماذا ينتج عن نقص الدخل حيث ينتج عنه اقتصاد في الاستهلاك وفي المعيشة ، بينما تتوفر للمجتمع الحضري من دخل وافر ، لعله هو السبب في الترف والنعيم ، وقد لا يكون ترفا متقارنة مع الدخل ، ويكون كذلك اذا قارناه بدخل المجتمع البدائي ، اذ لو توفر لهذا الأخير نفس الدخل الذي يتوفر للحضري ، من يثبت بأن اخلاقه ستبقى على حالها؟ زيادة على ذلك فان المنطلقات التي انطلق منها حيث انطلق من المجتمعات البدائية والحضارية ، قد تنطبق على مجتمعات المغرب العربي وحده ، وقد تكون في مناطق معينة ، وهي المناطق الريفية التي لا تتوفر على ثروات تكفي حاجة سكانها من البدو بينما نجد ان بعض المناطق الريفية تحتوي على خيرات توفر لسكانها مالا توفره المدن لنا ، ولكن اخلاقها باقية على حالها انطلاقا من حكمه اذن ليس الدخل الوافر ولا الخير الكثير هو سبب انهيار الحضارة والدولة والسلطة والملك ، ولا يمكن تعميم هذه الأحكام على كل المجتمعات ، لأننا اذا فعلنا ذلك تصبح احكامنا غير علمية ولا موضوعية ، ولكن ثورة ابن خلدون ليست اخلاقية بحتة كما يقول بذلك (ايف لاكوست) لأن الحياة الاجتماعية بجميع اشكالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا تخلو من الأخلاق

صحيح قد تكون احكام ابن خلدون نابعة من اخلاق ذاتية ولكنها لاتعني انها احكام اخلاقية، على اخلاق مجردة لأن الأخلاق بهذه الكيفية لا وجود لها عند ابن خلدون فهو يدرجها في جميع مجالات الحياة، وبالتالي فان ما يتساءل عنه (لاكوست) موجود فيما ذهب اليه اذ يقول (ان العيوب التي يلحقها ابن خلدون بسكان الحواضر، نجد ان منطلقها اخلاقي الطابع، وناجم عن حكم ذاتي، ولكن ثمة عيوب هي برغم الظاهر ذات طابع اقتصادي واجتماعي) (1)

ان عيوب الحضر يرجعها لاكوست الى عوامل اقتصادية واجتماعية وهي من وجهة نظره لا تدخل في مجال الأخلاق ولكن ابن خلدون كان عكس ذلك فحتى العوامل الاقتصادية والاجتماعية عنده لا تكون منفصلة عن الأخلاق، وقد يكون ما غمض على لاكوست من فكر ابن خلدون هو ما يشير اليه مصطفى الشكعة (2).

الذي قال (ان ابن خلدون يصف الحضر ودرجات انتقالهم من البداوة الى الحضارة وصفا لا يتقنه الا من كان مثله متفرغا لهذا الفن من البحث عن العمران البشري ومارس تطوره وشهد تحوله على هذا النحو البديع من السهولة المتنعمة). (3)

ولعل هذا لا يتوفر في لاكوست، وربما سيجد حلا لذلك بعد التمعن والدراسة والممارسة المتواصلة في الفكر الخلدوني ان وصف ابن خلدون لحياة البداوة والحضارة، او بعبارة اخرى للتناقض الحاصل بين البدو والحضر كان تنافرا بين الرقة والخشونة

(1) ايف لاكوست/ العلامة ابن خلدون/ ص163
(2) د/ مصطفى الشكعة/ الاسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته/ ص47
(3) نفس المرجع السابق/ ص4

اي على مستوى الممارسة الثقافية كما يسميها علماء الانثروبولوجيا (1)
ان ما لا يمكن ان ننفيه بهذا الصدد عن الفكر الخلدوني هو انه كان في جميع اشكاله وبنيانه فكرا اخلاقيا دينيا متأثرا فيه بأسلافه امثال الامام الغزالي ابن تيمية السيوطي الذين كانوا دائما في تناسق مستمر مع الحقائق الدينية والحياة الاجتماعية المختلفة ، وبالتالي فان الفكر الخلدوني بعيد كل البعد عن النظريات المادية البحتة في هذا الشأن حتى تلك الاقتصادية منها فكما يقول الدكتور عبد المجيد مزيان (ان مادية عالم الاقتصاد تصلحها النظريات الأخلاقية وبوتسرات رجال الدين) (2) فسواء قربوا ابن خلدون او ابعدوه عن ماركس وغيره من ذوي النزعة المادية فسيبقى ابن خلدون منفردا بنفسه معبرا عن قدراته وعبقريته العربية الاسلامية ، لأن نظرياته في جميع المجالات لا تخلو من الجوانب الروحية والأخلاقية والدينية والتي تنعدم عند غيره من الماديين ، اذ ان الرجل يقرر على انسجام مع عقيدته وفي وضوح كامل اذ حتى معنى العمران يدل على ذلك ، فالعمران هو ما اراده الله من اعمار العالم بين الانسان واستخلافه اياهم في الأرض ، وهذا هو معناه عند ابن خلدون فهو اصطلاح قرآني صريح وقيمة اسلامية واضحة ، وهو استخلاف الله للانسان في هذا الكون وما يحيط به ، وان كل ما فيه مخصص مسخر له (3).

ان المفاهيم الخلدونية المصاحبة للعمران ، والعصبية لم كلها مفاهيم لا تخلو من الأخلاق ، وهذا ما جعل ابن خلدون المبدأ القائل بأنه ليست للأخلاق علما مستقلا كما يقول دوركايم ، بل للعلوم كذلك اخلاقيا كما يقول ((سبنسر)) لأن العلم الذي لا تتخلله

(1) د / المنصف وناس / المنظومة الاصطلاحية الخلدونية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) مجلة المستقبل العربي / يصدرها مكتب دراسات القومية العربية لبنان
العدد 103 سنة 1987 / ص 48
(2) د / عبد المجيد مزيان / من اجل خلدونية مبدعة / الثقافة / العدد 77 / ص 10
(3) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص 45

الأخلاق كما يقول ((بيردو)) في كتابه الأخلاق يؤدي بدولة الى الممالك الموعودة [1] وحتى أن مقدمة ابن خلدون للعصبية باعتبارها اساس في تأسيس الدولة ما هي الا تجسيدا للأخلاق والدين حتى وصلت الى النظام الأخلاقي في المجتمع المدني ، وهي ناتجة عن تضامن آلي بين الأفراد ، وهو في ذلك أقرب الى دوركهايم الذي حلل العوامل السياسية ونقدها لمعطيات أخلاقية ناتجة عن تقسيم العمل وعن التضامن الآلي الذي يتضمن عن ذلك بين الأفراد .

---

(1) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص 45

خامسا / الظلم في الدولة :

ترتبط السياسة عند ابن خلدون ارتباطا وثيقا بالظلم والعدوان وذلك لأن من اخلاق البشر الظلم والعدوان بعضهم على بعض فمن امتدت عينه الى متاع اخيه فقد امتدت يده الى اخذه الى ان يصده وازع [1] لأن الطبيعة البشرية في نظر ابن خلدون مبنية على الظلم والعدوان للطبيعة الحيوانية المتأصلة فيهم ، فالانسان ذئب للانسان كما قال بذلك هوبس فيما بعد او ان العلاقات البشرية شعارها حرب الكل ضد الكل [2] ولذلك وجدت حضارة الظلم باعتبارها رذيلة اخلاقية مفسدة للعمران ومعدمة لبنيانه واستمراره ولكن ما هو الظلم الذي يقصده ابن خلدون ؟ ان الظلم الذي يقصده ابن خلدون هو الذي عبر عنه بقوله (ولا تحسبن الظلم انما هو اخذ المال او الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم اعم من ذلك وكل ما اخذ ملك احد او غصبه في عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه ، فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران [3]

واعظم من ذلك في الظلم وافساد العمران والدولة ، التسلط على اموال الناس بشراء ما بين ايديهم بأبخس الاثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الاثمان على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع [4]

---

(1) ابن خلدون / المقدمة

(2) د / ملحن قهرمان / خلدونيات السياسة العمرانية / ص246

(3) ابن خلدون / المقدمة / ص350

(4) الدكتور عبد الله شريط / نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون / ص69

وهكذا تتجلى عظمة ابن خلدون في انه كان لا يلتزم بما هو سائد من مفاهيم حول القضايا التي تطرق اليها بل كان يتقصى الاسباب والعلل والدواعي للوقائع والحقائق الاجتماعية ، ذواتا كانت او افعالا [1] . وهكذا يكون الظلم عنده بمظاهره المختلفة سببه الترف الذي ينتج عن الملك ، واحتياج اصحاب الدولة للمال الذي لا تفي مداخيل الدولة باحتياجاتهم فيعمد بعضهم بعد ذلك الا القيام بأنواع الظلم بأخذ اموال الرعية واغتصابها والتسلط عليها ، واذا نزل الترف بالدولة فانه يفضي بمزيد والخروج بسببه يكثر والحاجة الى اموال الناس تشتد ونطاق الدولة بذلك يزيد الى ان تمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها [2] .

ان هذه المظاهر اللااخلاقية الناتجة عن الظلم كان ولا بد من محاربتها وذلك كان من مقاصد الشرع (واعلم ان هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم ، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه) [3] ، ويؤكد ابن خلدون على ان ادلة ذلك التحريم والمحاربة موجودة في القرآن والسنة في اقوال كثيرة مما يجعلنا نستغني عن كل دليل آخر اذ يقول (فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما ادى اليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما وادلته من القرآن والسنة كثيرة ، اكثر من ان يأخذها قانون الضبط والحصر) [4] .

ان محاربة الدين للظلم ليس من هذه الوجهة الدينية وحدها فحسب بل ايضا من الوجهة السياسية ولأن السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم واحكام

---

(1) د / حسن الساعاتي / علم الاجتماع الخلدوني (قواعد المنهج) دار النهضة العربية لبنان سنة 1981 / ص15

(2) د / عبد الله شريط / نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون / ص707

(3) ابن خلدون / المقدمة / ص350

(4) نفس المرجع السابق / ص350

الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع ، واحكام البشر انما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فانه فاعل للخير والشر معا وقدرهما اذ لا فاعل سواه ممن محصلهما للمصيبة الكفيلة بالقدرة ، وانبثت منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ احكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ، ووجدت فيه الصلاحية لذلك (1).

ان الشريعة الاسلامية عندئذ تقيم الحياة على اساس من العدالة بين الناس ، واذا تحققت العدالة تحقق بها عز الملك والدولة وعز الملك لا يتحقق الا بالعمارة ، ولا سبيل الى العمارة ، الا بالعدل وان العدل عند ابن خلدون رغم انه وظيفة دينية مفروضة من عند الله ، فان لا انفصال بينه وبين الحياة السياسية للمجتمع لأنه هادف الدين الاسلامي هو مرتبط بذهن ابن خلدون في كل نشاطاته ، واشد وضوحا في نظريته التي احكم نسجها في اطار بنية اسلامية خالصة مدعمة بالآيات القرآنية ومحكمة بالأحاديث النبوية الشريفة ، ومطبقة بأعمال الخلفاء الراشدين ، ومن جاء بعدهم من الاكفاء من خلفاء المسلمين (2)

وقد ادرك المفكرون اهمية العدل في بناء الدولة والحفاظ على وجودها واستمرارها منذ القديم فقد قال ارسطو (العالم بستان ، سياجه الدولة ، الدولة سلطان تحيا به السنة السنة سياسة ، يسوسها الملك ، الملك نظام يعضده الجند الجند اعوان يكفلهم المال ، المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكتنفهم العدل ، العدل مألوف وبه قوام العالم (3)

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص190
(2) د / مصطفى الشكعة / الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته / ص86
(3) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 ص231

ان وجود العدل في الدولة ضروري والا زال عمرانها ،ولكن الظلم يجب أن يزول والا انهارت الدولة ،وكما لاحظنا فان أكبر ظالم الدولة ناتج عن الظلم الاقتصادية والمالية المدارة على رعاياها والذي يحدده الدكتور عبد الله شريط في ثلاثة أسباب . الأول انحراف الدولة عن العمل وفق قانون الشريعة الذي لا يجيز من المغارم الا القليل والسبب الثاني هو انحرافها عن طبيعتها البسيطة التي كانت عليها في حال البداوة الأولية واتغماسها في النفقات من أجل توفير الترف التي تتسع ولا تقف عند حد والسبب الثالث هو استحداث صاحب الدولة - في أواخرها - أنواعا من الجباية يضربها على البيعات ويفرض لها قدرا معلوما على الأثمان في الأسواق ،فتكيد لقصد الآمال ويؤذن ذلك باختلال العمران . وهذا النوع من الجبايات هو المعبر عنه بالمكوس.(1)

(1) د / عبد الله شريط/ الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون /ص232

الفصل الثاني

الأخلاق والسياسة عند ابن الازرق

اولا / مصادر الاخلاق عند ابن الازرق .

لقد خصص ابن الازرق للاخلاق مجالا كبيرا في مؤلفه بدائع السلك في طبائع الملك سواء من حيث علاقتها بالسياسة او من حيث هي مبادئ مجردة لذاتها ولكن ما هي المصادر والينابيع التي استشف منها جملة افكاره في هذا الميدان ؟ .

ان مصادر ابن الازرق وينابيع استلهامه في الاخلاق عديدة ومتنوعة وهي كما في آرائه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، عبارة عن استمرار فكري عام وشامل لكل ما قيل ووجد في ميادين الحياة من آراء ونظريات لخصها واستعرضها في قالب خاص به لم يترك لنا من خلاله ابن الازرق ان نبذل جهدا للكشف عن مصادره ، لاننا كما ذكرنا عدة مرات ان ميزاته العلمية والموضوعية والدينية المتمثلة في الصدق والامانة ، هي التي جعلته يكشف بنفسه عن جميع ما أخذ منه في نسق علمي واضح لا يدع مجالا للشك ، اذ سلك منهجا علميا دقيقا فلا يتعرض الى قضية ما دون اعطاء دليل لنا من جميع استلهاماته اي الدينية والعقلية والواقعية والتاريخية ، يدعم ذلك بأمثلة وحكم ، وكان ينطلق في نظرته الفكرية من الحقيقة الكلية المطلقة التي لا تدع مجالا للريب اي تدعيم القضية بأدلة مستوحاة من آيات القرآن الكريم ومن تعاليم سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لكي

(1)

يبين دور الدين في الحياة الاجتماعية بصفة عامة ولكنه كان لا يقف عند ذلك الحد، اي تبيان حدود الاسلام وتعاليمه في الحياة، بل يدعم ذلك بأقوال العلماء والمفكرين مسلمين وغير مسلمين حسب ما وصل اليه من اطلاع على نتاج الفكر البشري في عصره، ثم يرجع الى الواقع وتطوره التاريخي لكي يثبت به الفكرة التي يريد الوصول اليها او تأكيدها أو رفضها، فكأنه يريد بذلك ان يوجه مؤلفه الى كل انسان كائنا ما كان اتجاهه وانتماؤه العقائدي والايديولوجي مسلم وغير مسلم، فمن اقتنع بالأدلة الشرعية فله ذلك ومن لم يقتنع فله الأدلة العقلية والواقعية والتاريخية التي لا تتناقض في جوهرها مع الأدلة الشرعية، فهي كما قال ابن الأزرق (قل ان يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي بل لا يكون كذلك البتة)[1]، ولا يمكن لنا في هذه العجالة الكشف عن جميع العلماء والمفكرين الذين اخذ عنهم ابن الأزرق وكان يستدل بآرائهم اذ يفوقون الألف، وكان اكثرهم استشهادا عند ابن الأزرق ذاته ابن خلدون الذي تكرر اسمه اكثر من خمسمائة مرة (500) وفي اكثر من 250 صفحة، ويليه الامام الغزالي خصوصا في الأخلاق، والطرطوشي، وسيرة عمر ابن الخطاب وباقي الخلفاء الراشدين كل هذه المصادر تدل على قدرة عبقريته في جمع افكارها وتنظيمها وترتيبها وتنسيقها .

كما نشير ايضا الى ان المجتمع الذي عايشه ابن الأزرق كان مجتمع فساد وانحلال اخلاقي واجتماعي وسياسي ولعل هذا ما دفعه الى التحدث عن الأخلاق التي يراها د ا .

---

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 97

للفساد والانحلال الاجتماعي مقارن فبين ذلك المجتمع الاسلامي ايام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده ، بالمجتمع في عصره فيرى ان الناس قد فسدت اخلاقهم وافتقروا الى الرجال الصالحين الذين يصلحون لهم الحياة ويبنون لهم نماذج مثلى لها ، فقد تحول الزمان وانحرف لفساد مذهل ، حيث اخذ الناس يسعون وراء الدنيا وملذاتها لا يهمهم سوى التلذذ بمفاتنها فاستباحوا القتل وهتك الحرمات وباعوا دينهم ، ويرى ابن الازرق كما يرى اسلافه من العلماء المسلمين ان سبب هذا الفساد هم العلماء والحكام لانهم هم النور الذي يهتدي به ، فبصلاحهم يصلح الافراد وبفسادهم يفسدون ، وهذا ما دفعه الى تأليف مؤلفه كما يقول "ينساح السبيل امام كل من يريد اصلاح نفسه واصلاح مجتمعه ، لانه يرى بان المسؤولية ملقاة على عاتقه وعلى كل عالم مثله او حاكم .

ان هذه الثورة التي قام بها ابن الازرق في وقته قلما نجد لها مثيلا في وقتنا المعاصر ، رغم ان احتياجنا الى ذلك كثير ، فان من المميزات العلمية والموضوعية والدينية لاي مفكر او انسان او حاكم ان يقول الحق ، ولو على نفسه كما فعل ذلك ابن الازرق وهو يحدد دوره في المجتمع باعتباره عالما وما لهذا الاخير من وظيفة في الحياة فان بصلاحهم يصلح الزمان ، وان زماننا هذا لا سيما نحن العرب المسلمون في حاجة ماسة الى علماء امثال ابن الازرق وغيره من السالفين للقيام بثورة فكرية تمس الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاخلاقية وتوجهها الى ما فيه مصلحة للفرد والمجتمع ، والدولة بشكل عام .

ان اي تغيير او قدرة لا يمكن ان تأتي من وجهة نظري من الخارج وانما لابد من زعزعة الأوضاع من الداخل اي من ابناء المجتمع انفسهم لانهم هم القادرون على ادراك ماضيهم والتطلع الى مستقبلهم ولا يمكن ان يتحقق ذلك الا بالفلاسفة والمفكرين الذين يستطيعون ادراك اوضاعهم واوضاع مجتمعاتهم ، وبناء وفقا لهذا نماذج مثلى للحياة التي لا يمكن ان تخرج عن تعاليم ديننا وتشريعاته.

ثانيا / دور المبادئ الأخلاقية في الحياة.

لقد حدد ابن الأزرق مبادئ أخلاقية عديدة ، واعطى لكن منها دليلنا الديني والعقلي والتاريخي ، ولكن ما يهمنا عنا هو ما وظيفة هذه المبادئ الأخلاقية ؟ وما دورها بالنسبة لحياة الانسان ؟ وما هي جملة هذه المبادئ الأخلاقية ؟ لقد اجمل ابن الأزرق المبادئ الأخلاقية في مبدأين اساسين او خصلتين يرى ان العناية بهما والعمل بمضمونهما ، يصلح معاش الناس في الدنيا ومصيرهم في الآخرة وهما التقوى وحسن الخلق (1) ، اذ قال صلى الله عليه وسلم (اتق الله حيث ما كنت ، واتبع السيئة الحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن) (2) ، فالعمل بهذين الصفتين الأخلاقيتين يؤدي الى استقامة حياة الانسان في الدنيا وأخذ الزاد الى الآخرة التي هي سعادة ابدية ، بينما الدنيا ما هي الا مرحلة اولى لنا ، وما يأخذه الانسان في الدنيا ويتزود به الى الآخرة هو التقوى اذ قال تعالى (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) (3) فان العمل للدار الآخرة الأبدية التي تتحقق فيها سعادة الانسان اذ لا يمكن ان تتم الا بالعمل لها ومن اجلها على ما يفهم من الآية القرآنية التي تحثنا على التزود بالتقوى ، واذا لم يقم الانسان بواجبه هذا ولم يتزود فانه نصيبه ما فرر وما خلق من اجله الا وهو العمل للآخرة ، فالتقوى كما يقول الغزالي (هي اسم خصلة امرنا الله بالقيام بها ان لو كانت في الدنيا خصلة هي الى العبد من هذه

---

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك ج 2 ص 843
(2) رواه ابو ذر رضي الله عنه
(3) سورة البقرة / الآية 197

الخصلة ، لآمر بها عباده ووصى بها خواصه فلما اقتصر عليها علمنا انها الغاية التي لا تتجاوز ، والخصلة الجامعة لخير الدنيا والآخرة [1] فهذه الصفة الاخلاقية هي التي اشرف واعظم غاية وجب على الانسان القيام بها وذلك لينال صاحبها ... من الله من سعادة دائمة في الآخرة وتمطيه التأييد و... والنصرة في الدنيا اذ قال تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) [2] ، (واعلموا ان الله مع المتقين) [3] ، وقال ابن العربي [4] في هذا الصدد اذا صدق العبد في تقواه سلمه من المعاصي الشهيرة من العجين نقيا تقيا ، وكفاه المعدم ولم يبتليه بالشغل ولا كلفه طلب الرزق ولا مكن منه الخلق وجلى عنه الظلم ويسر عنه العسير [5] فهذا دليل على ان التقوى تنجي الانسان من الشدائد وتفرج عنه مشاكل الحياة ومشاغلها التي تعترضه ، وتحصل عليها العاقبة الحسنى في الآخرة وعلى هذا وجب على الانسان الصبر والطاعة والعمل بما أمر به الله سبحانه عز وجل واهمل هذه الصفة الاخلاقية التي اكد عليها ابن الازرق والح عليها يرجع لما حصل بالمجتمع الاسلامي في الاندلس في عصره او قبله ووجب على الانسان المسلم الصبر والتقوى وان الله يساعده على الخروج مما حل به من هذا وان الظالمين والطغيان هم خصوصا بعد سقوط كثير من المدن الاسلامية بالاندلس وما تعرض له المسلمون من تعذيب وقتل وانتهاك المحرمات ، وغير ذلك فهم عند الله بصبرهم وتقواهم احسن العباد وافضلهم ٠

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 2 ص 844
(2) سورة النحل الآية ...
(3) سورة البقرة الآية ...
(4) ابن العربي هو ابو بكر ... بن عبد الله الاشبيلي المالكي ولد سنة 468هـ/1097
وتوفي 543 هـ / 1148م
(5) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع ... ج 2/ص 845

اذ يقول الله سبحانه عز وجل (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) (1) .
اما الصفة الاخلاقية الثانية التي تسعد الانسان في دنيته وآخرته والتي يجب عليه الاتصاف بها والعمل بمقتضاها ورعايتها هي حسن الخلق والتي يقول عنها الغزالي انها صفة سيد المرسلين وافضل اعمال الصديقين وان حسن الخلق يبني حياة الانسان ويحقق سعادته الدنيوية والاخروية ويزيد في عمره ، كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم (حسن الخلق وحسن الجوار يعمران الديار ويزيدان في الاعمار) ، كما قال صلى الله عليه وسلم (الا أخبركم بأحبكم الي واقربكم مني مجلسا يوم القيامة ؟ قالوا : نعم يارسول الله ، قال احسنكم خلقا) (2).

فحسن الخلق باعتباره صفة اخلاقية له تأثير على حياة الانسان وتحديد وجوده ، ولكن حسن الخلق وقدرها يجب ان لا يبالغ فيه سواء بالافراط فيه او التفريط فيه ، اذ ان لمحاسن الاخلاق حدود مقدرة ومواضع مستحقة فان تجاوز بها الحد صارت ملقا وان عدل بها عن مواضعها صارت نفاقا ، والملق ذل والنفاق لؤم ، وليس لمن وسم بها ود مبرور ولا أثر مشكور (3)
ومن اهم تغيير حسن الاخلاق كما يقول الماوردي : الولاية التي تحدث تغييرا وعلى الخلطاء تنكرا ، اما من لؤم طبع واما من ضيق صدر ، وقد قيل من تاه في ولايته ذل في عزله وقيل : ذل العزل يضحك من تيه الولاية ومنها العزل فقد يسوء منه الخلق ويضيق به الصدر اما لشدة اسف او لقلة صبر (4).

---

(1) سورة الحجرات / الآية 13

(2) رواه الامام احمد
(3) ابي الحسن الماوردي / ادب الدنيا والدين / ص253
(4) نفس المرجع / ص254

وان لحسن الخلق كما يقول ابن الازرق علامات ودلالات تتجلى من خلالها حسن الخلق الانساني ، وهذا دليل على [illegible] أثمره [illegible] وعمله والعلامات هي : قلة الخلاف وحسن الانصاف ، وترك طلب العثرات ، وتحسين ما يبدو من سيئات والتماس المعذرة ، واحتمال الأذى ، والرجوع بالملامة على النفس والتفرد بمعرفة عيوبه [illegible] دون عيوب غيره ، وطلاقة الوجه للكبير والصغير ، ولطف الكلام لمن دونه وفوقه قال الغزالي [illegible] كمال الاعتدال [illegible] (حسن الخلق) الاعتدال [illegible] [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] في التقريب والبعد منه ، ويبدو أن محتوى حسن الخلق ومحواه قد أخذه ابن الازرق من المصادر في صورة تطابق الأصل [illegible] الحديث والقرآن ، ويدل دلالة قاطعة على [illegible] [illegible] [illegible] نفسه ومن غيره

ثالثاً : سياسة الملك تجاه الرعية .

ان هدف ابن الأزرق من التركيز على الأخلاق في السياسة هو استرجاع المثل الأخلاقية العليا التي سادت المجتمع الاسلامي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده ولكن هذا لا يتحقق من وجهة نظره الا اذا تحلى الحاكم المسؤول بصفات حميدة وأخلاق حسنة تبعده عن ممارسة الظلم والجور والفساد ، ويطالبه من أن يتصرف بما أوجبته الشريعة الاسلامية في كل أعماله وقراراته ، لأن الملك اذا قام بسياسة لجمهور الرعية على أكمل وجه فانه سيسعد ملكه ويمتد في عمره ويتسع رعيته ، فان الرعية كما يقول الماوردي (هي الأمانات التي استودعه الله حفظها ، واسترعاه القيام بها ، لا يقدرون على الدفع الا بسلطانه ، ولا يصلون الى العدل والتناصف الا بيد عدله ... فان التقصير بسبيلها إثم والوهن عنها عيب والضيم بها ما هيا متعد اليه فلن توجد استقامة على ملك فسدت فيه أحوال الرعية)[1] ، اذ أن السلطان ان أشرط على الرعية أهلكها وان فرط فيها لم تستقم وان اعتدل بين ذلك اعتدلت[2] ، وكما يقول ابن الأزرق كالنار اذا قويت تأججت فيحرق ما يقرب منها ، واذا ضعفت بقي على احتياجها ، واذا اعتدلت تقوم بها واعتدال[3] .

ولا يمكن للسلطان (الملك) أن يحقق مصالح الرعية وحقوقها الا اذا كان هو نفسه متنزهاً عن سفاسف الأخلاق ، وذلك بتمسكه بالدين والمحافظة عليه ، ويقوم بتقويم نفسه قبل تقويم غيره ، اذ في تمثل اشارة الى ذلك (أصلح نفسك يصلح لك الناس) ان السياسة السيئة عند ابن مرتبطة في علاقة ازدواجية بين

---

(1) الماوردي /تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك /ص167
(2) ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك /ص257
(3) نفس المرجع السابق /ص257

الملك والرعية ، وهي دعامة الملك وتثبيت لوجوده ، فقد سئل أرسطو(1) [illegible] ما الذي يجب على الملوك للرعية وما الذي يجب للرعية على الملك ؟ قال : للرعية على الملوك أن ينصفوهم ويتعهدوهم ، ويحفظوا سربهم ويحرسوا [illegible] ، وعلى الرعية للملوك الدعوة والشكر (2) .

فتحقيق العدل والمحافظة عليه لا يكون إلا بسياسة الملك ذاته وتقويم ذاته فقد قال ابن الخطيب من واجب السلطان أن أولا [illegible] أن يبدأ في تقويم نفسه قبل تقويم رعيته وأن [illegible] تقويم الرعية .

أما إذا ما ارتبط المجتمع [illegible] هذه الفكرة فلا بد لابن الأزرق فيها جديدا ، فكل ما أتى به هو من علاقة الملك بالرعية كسلفه من غيره ، وإنما جاء به للتذكرة والاعتبار [illegible] المجتمع الإسلامي كما أنه يتذكر [illegible] (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)(3)

ولكن ما يمكن استخلاصه [illegible] أن هذه الأفكار [illegible] تشير إلى الحياة السياسية المستقرة والمعالجة [illegible] للسلطان [illegible] نفسه وعلى رعيته ، فلا بد [illegible] المطلقة للحاكم والرعية في [illegible] من [illegible] السوق [illegible] ، وهي كما [illegible] المجتمعات [illegible] التي [illegible] الوظائف الجماعية والحقوق والواجبات التي على الحاكم الالتزام بها أمام رعيته لا سيما عند المجتمعات [illegible]

[illegible] لا [illegible] ابن الأزرق [illegible] جديدا في واجبات الملك [illegible] الرعية أكثر من التي [illegible] الماوردي في كتابه (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) ، والتي [illegible] الحاكم [illegible]

---

(1) أرسطو [illegible]
(2) عبد العزيز بن عبد الله / الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب / ص92
(3) سورة الذاريات / الآية 55

وما فعله ابن الازرق هو أنه شرحها ودعمها بأدلة أخرى فسطر وخلص هذه الواجبات كما حددها الماوردي في :-

1- تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين .

2- كف الأذى والأيدي الغالبة عنهم .

3- استعمال العدل والنصفة معهم .

4- التخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين .

5- فصل الخصام بين المتنازعين منهم .

6- حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم .

7- اقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم .

8- أمن سبلهم ومسالكهم .

9- تقديمهم وترتيبهم على أقدارهم .

10- القيام بمصالحهم .

فاذا قام بهذه الحقوق في السياسة العادلة ، والسيرة الفاضلة التي تتعلق بطاعة الرعية ، ويتم بها صلاح المملكة (1) اذ يذكر ابن الازرق أن الملك لتطول مدته اذا كانت فيه اربع خصال : أن لا يرضى لرعيته الا ما يرضاه لنفسه ، وأن لا يسوق عملا يخاف عاقبته ، وأن يجعل ولي عهده من تصطفيه رعاياه ، وأن يفحص عن الرعية فحص المربية عن صغار ولدها (2) .

كما أن هناك واجبات أخرى للملك المسلم تجاه الرعية حددها ابن الازرق تفصيلا أذكر منها الغيرة على الشريعة ، واعداد الجند ، وحفظ المال الذي هو أساس قيام الملك ومادته بالاضافة الى ذلك تكثير العمارة ، واقامة العدل ورعاية السياسة ، وتطهير بطانة الملك وأسرته .

---

(1) الماوردي / تسهيل النظر وتعجيل الظفر /ص168

(2) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك /ص561

رابعا : واجبات الرعية نحو الملك :-

ان أهم الجوانب التي يمكن أن يؤخذ فيها ابن الازرق تتمثل في واجبات الرعية نحو ملكها (سلطانها) ذلك لأنه ركز على ضرورة الالتزام المطلق من الرعية نحو الملك ، مهما كانت صفاته الأخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ، وقد سار في ذلك حذو كثير من المفكرين المسلمين أمثال ابن تيمية ، والماوردي الذين كانوا دائما يلزمون الرعية بالامتثال لطاعة الملك ولأوامره ، ولا عبرة لديهم بمعاني انهيار الدولة أو المملكة .

وأهم واجبات الرعية كما يقول بذلك ابن الأزرق هي الطاعة وهي عنده أصل عظيم من أصول الواجبات الشرعية[1] وعليه فلا خروج عن طاعة الملك (الحاكم) كائنا من كان شكله ونعته ، وهذا ما يختلف فيه عن ابن خلدون ، اذ أنه لم يرد الحاكم ظالما بهذه الصورة اللاأخلاقية التي قد لا تنطبق في الواقع مع بعض الحكام الذين يجب ازالتهم وازاحتهم اذ كانوا غير أهلين للدولة ، فرغم أن ابن الأزرق قد عاش في وضع كان يستلزم الالتزام المطلق للرعية حتى يستطيع الحكام المسلمون استعادة ما ضاع من ملكهم ، فان ذلك لا يعني أنه شرط دائمي ، ولا ضروري ولا موضوعي أو وقتي ، لأن الطاعة التي تكون لمن لا يستحقها فلا تجدي من ورائها منفعة ، ورغم أن ابن الازرق يستدل في ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني)[2] وكذلك ما جاء في قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[3]

---

(1) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 98
(2) رواه أبو هريرة
(3) سورة النساء / الآية 59

ولكن ذلك لا يعني من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يدعو إلى الطاعة للأمراء وأولي الأمر بلا استثناء، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقصد الذين يحكمون بما شرعه الله، وفيما عداه يسقط ولاء كل حاكم أولئك، وابن الأزرق يؤكد على وجوب الطاعة حتى وإن كان الحاكم جائراً(1).

إذاً لابد مما يؤكد ما ذهب إليه ابن الأزرق واقعياً وموضوعياً من أن الطاعة للحاكم الجائر قد تؤدي إلى استمرار الدولة وتحقيق أهدافها التي من أهمها سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وليس هناك ما يوجد في الدين من أن الخروج على الحاكم إذا جار هو من صواب الدين، وربما الأئمة الصالحين قد يكون من الأئمة الصالحين من يرى أنها من الدين فلا يرد له، ولكن من أسمى الإمام الصالح عند ابن الأزرق: أنه يقتدي بالأئمة الصالحين أمثال أسلافه الذين أكدوا على هذا الجانب ألا وهو الطاعة والصبر على كل إمام وحاكم، وربما إذا أمعنا هذه وجهة نظره فهمنا صبر المسلمين عنده، وقد يكون مصيباً إذا نهج مسلك الطرطوشي الذي قال: لم أزل أسمع الناس يقولون: أعمالكم عمالكم (كما تكونوا يولى عليكم)(3)، وإذا كان هو هذا الاعتبار فإن الحاكم الجائر الظالم لا يكون إلا طبيعياً للناس العاصين والمنتفعين، فتكون طاعة الرعية الصالحة للحكم المؤمن، وطاعة الرعية الجائرة للحكم الجائر، وتكون الطاعة في هذه الحالة مسؤولية لأن الحاكم الصالح يخرج من المجتمع الصالح والظالم الفاسد يخرج من المجتمع الفاسد.

---

(1) ابن الأزرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 69

(3) رواه البيهقي في شعب الإيمان.

خامسا : الاخلاق الخلدونية في منظور ابن الازرق :-

حلل ابن الازرق كما ذكرنا سابقا ادوارا يحتوي أهم مصادر كشف عن مصادر الاشكال الخلدونية من جهة وكان ينبغي معالجتها فيما بعد من جهة ثانية ، ولكن ما يختلف فيه ابن الازرق عن ابن خلدون هو انه ناقش الجوانب الاخلاقية للسياسة والاجتماع بشكل منفصل لذاته ، وهو أساس التوجيه عند ابن الازرق ، هذا الاخير ركز أمثال الماوردي ، وابن تيمية ، وابن العربي وغيرهم ممن قدم توجيهات أخلاقية وسياسية للحكام والرعية على حد سواء فيكون بذلك قد وضع بعض المسائل سياسيا او أخلاقيا ثم يكتفي بالوصف والتحليل كما فعل ابن خلدون نفسه ليصبح يعدد التفسيرات ويتهم الدولة التي رسم فيها ابن خلدون غيره من المفكرين ، لأنهم كانوا يدرسون الحياة دون اعطاء نماذج لها ، سواء من حيث تصور [illegible] لها أو من حيث طرق ... بناء المجتمع الاسلامي والرجوع به الى ما كان عليه وان صح التعبير نقول بأن ابن خلدون كان من هذا الجانب متشائما لأنه لم ير مجالا للخروج من الوضعية التي عاشت بالمجتمع الاسلامي ، الصراع ، الانحلال ، التفكك ، التمزق ، الانحطاط ثم يحفظ رغبتا لها وعمل اليه حتى لولا ولم يتحدث عن حياة أخرى بينما ابن الأزرق كان متفائلا بعودة المجتمع الاسلامي الى عزته ومجده ، رغم أن الفترة المتأخرة التي عاشها ابن الأزرق قد شهدت سقوط دولة المسلمين في الأندلس بصورة نهائية ، ولكن هذا يعني أن ابن خلدون لم يتعرض الى الاخلاق أو الجوانب الاخلاقية في السياسة ، وانما الصورة التي عالج بها الاخلاق

تبدو غامضة ومبهمة ، لأن إدراك الأخلاق من السياسة ، يبدو من وجهة نظري تقليد ، لا شك أن الأخلاق ، لا تنفصل إذا أدركنا أهمية ميادين السياسة ، بالنسبة لمؤسسة الدولة الحديثة ، فيما يتعلق بها ، رغم أن الدين الإسلامي يتضمن مجموعة من مجالات الحياة الاجتماعية سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية ، من موضوع الأخلاق ، ومن الذي تكون هذه الأخيرة في العلم الكلي لبقية العلوم ، أما الجوانب ابن الأزرق لموضوع الحياة الاجتماعية كما فعل ابن خلدون لم يتركه مجردا من الحياة الأخلاقية ، وأخضع كل جوانبه من جوانب الحياة السياسية لمبادئها من الأفعال والسلوكات الأخلاقية ، فهو عندما يتحدث عن الملك وأسبابه وحدوده وشروطه فإنه يربطه بالأفعال والمبادئ الأخلاقية ، ويعطي دورها ووظيفتها في ذلك ، ويكون ابن الأزرق في هذه الحالة تعد أعلى للمبادئ والفضائل الأخلاقية جوانب سياسية ، وقد يكون هذا من وجهة نظر النقص الذي أعطاه ابن خلدون لأن هذا الأخير عندما يتحدث عن المبادئ الأخلاقية في الجوانب السياسية يتركها مجردة لذاتها بينما ابن الأزرق يعطي قيمتها للسياسة ، فمن خلال المثال نجد أن مفهوم العدالة عند ابن خلدون مفهومها دينيا بحتا ، ويعتبر أن وظيفتها دينية اجتماعية للقضاء ، وهي قيام من أذن القاضي بالشهادة بين الناس في مظالمهم وبينهم تحملا عند الأداء ، وأداء التحمل ، وتكملة في السجلات الحافظة للحقوق والأملاك ، وهي من وجهة نظر ابن الأزرق سياسية ، وما يعنيه زيادة على ابن خلدون دورها السياسي والاجتماعي عنده ليست وظيفة دينية

فسببه يحل في مجتمع قائم كما قال بذلك ابن رشد : في جماعة جليلة شريفة ، وجماعة عربية مبيضة تحتوي على ... أمور الدين على القول بين الناس ، ويستوجب ذلك دعاء المسلمين وأموالهم والاطلاع على أسرارهم وأحوالهم ، ومعرفة السلوك والاطلاع على عمالهم وأمورهم وتدبير هذه الجماعة لا يستطيع أحد في ذلك ولا يسلك هذه المسالك[1] ، وان ابن الازرق بهذه النظرة الفلسفية الثاقبة يكون قد أرسى الدراسات الاجتماعية بكثير من الدراسات المنظمة التي لا يمكن الاستغناء عنها لكل دارس اجتماعي ، وقد اعطى في هذه الاخلاقية الصورة المثلى للأخلاق واعتبرها في النهاية بأنها سلوك الانسان وأن الانسان لا يستطيع التخلي عن سلوكه ولا يحيد عن ... ، وهكذا يكون قد حدد أن الدين ليس علاقة الانسان بربه فقط ، وأنه لا يتعدى ، ولا يلتفت الى الامور التي تنظم شؤون ... الحياة وتقاسمها ركائز المجتمع وقواعده ، وبذلك ... الدين بجميع مجالات حياة الانسان سواء في علاقة الانسان مع ... أو مع غيره من الافراد ... في هذا الاطار (أن الفرد والرب)[2] هذا الشمول الذي شاع وامتداد الدين عن مجالات الحياة الأخرى .

لقد ركز ... ابن الازرق على أن للدين ... كبرى في حياة الانسان الدينية والأخروية ، وأن ... وجوده في حياة الناس وفي علاقاتهم الاجتماعية المتمثلة في الصور الأخلاقية المثلى في الاسلام فانه لا يمكن أن تنفصل عن جوانب نشاط الانسان ، ويجب أن تكون مجالات الحياة كلها متجهة نحو هذا المحور (الاخلاقي) لأن الاسلام دين ودولة ، عقيدة ونظام ، أخلاق وتشريع ، سياسة وحكم .

---

(1) ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك /ص 258

(2) د / ... / ... الاخلاق ... عند ابن خلدون / ص 94

الاخلاق وأشكال الحكم

لعل المشكلة التي دارت حولها المناقشات والجدالات هي مركزية الحكم وأشكاله سواء تلك التي وجدت أو التي يجب اتباعها والسير عليها وذلك من خلال ما شرعه الاسلام أو ما حدده العلماء والمفكرون فابن خلدون يقسم أنواع الحكم من حيث وجودها وتطورها في المجتمع البشري الى ثلاثة أنواع / طبيعي وسياسي عقلي وديني شرعي ، كما أنه يعتبر أنه لحسم أسباب النزاع والخلاف بين الحاكم والمحكوم ، وبالتالي تأمين استقرار الدولة الذي يقتضي بالضرورة وضع قوانين سياسية عامة يسلم بها الكافة ، وتختلف هذه القوانين باختلاف مصدرها فاذا كانت القوانين من الشرع كانت سياستها سياسة دينية، واذا كان مصدرها العقلاء وأكابر الدولة فتكون عندئذ (سياسة عقلية) ، والفرق بين هذين النوعين هو أن الأولى تحقق سعادة البشر الدنيوية والاخروية والثانية تحقق سعادتهم الدنيوية فقط، حيث يقول ابن خلدون (واجب على الملك أن يرجع الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان للفرس وغيرهم من الأمم واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها (سنة الله في الذين خلوا من قبل)(1) ، ومما قاله في هذا أيضا اذا كانت القوانين للدولة مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة

(1) سورة الأحزاب/الآية 62

(2) ابن خلدون ، المقدمة/ص 243

ومصائرها كانت سياسة عقلية ، واذا كانت من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والاخرة[1] وأما الثانية (السياسة المثلية) التي تتحقق بها سعادة البشر الدنيوية وجميع قوانينها من وضع الافراد ، ولذلك لا تصلح لتحقيق السعادة الاخروية ، فالسياسة الدينية هذه هي التي يحكمها نظام الخلافة والتي هي (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها)[2] فالخلافة في نظر ابن خلدون هي شكل من أشكال الحكم تجسدت وقائعها في الصدر الاول من الاسلام ، وتستمد قوانينها وتشريعاتها ودستورها من الاسلام ، ولا يمكن اعتبار ما وصل اليه ابن خلدون في نظريته ثورة فكرية كبرى على ما هو سائد في الانظمة السياسية العربية والاسلامية في وقته ؟ ونحن اليوم بحاجة ماسة الى هذه الافكار الثورية ، رغم المحاولات التي يقوم بعض المفكرين المعاصرين لانهم يعودون بالمجتمع الاسلامي الى عهد صحابته الاولين ومن أهم المحاولات المعاصرة في بلادنا هي تلك التي يقوم بها الدكتور عبد الله شريط ويمكننا أن نحقق مبادئ منها اذا وجدت لمن يساند ما اسسها واقعيا ولكن ما تصوره ابن خلدون من نظرية للحكم المثالي الذي يحقق أهداف وآمال الشعوب الاسلامية وهو نظام الخلافة الذي تعرض اليوم بحملة جديدة ... وجهه بعض المعاصرين بردة وخيالا ويتمثل ذلك فيما سلكه علي عبد الرازق في كتابه (أصول الحكم في الاسلام) من قلب للحكم الاسلامي المثالي وهو نظام الخلافة ويرى أن : (الخلافة ليست نوعا من أنواع الحكم المثالي أو الديني

---

(1) ابن خلدون المقدمة / ص244 .

وليس لهذا قانون ديني شرعي ولا هي تجسيدا لعدالة اجتماعية من خلال مظاهرها في الاسلام ، بل هي جناية ارتكبها الحكام ضد شعوبهم حيث يقول (ان الخلافة قد أصبحت تلصق بالمباحث الدينية ، وصارت جزء من عقائد التوحيد يدرسه المسلم من صفات الله تعالى وصفات رسوله الكريم ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا اله الا الله وأن محمد رسول الله تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين أضلوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين وباسم الدين أيضا استبدوا بهم وأذلوهم وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة باسم الدين خدعوهم وضيقوا عليهم عقولهم فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا حتى في مسائل الادارة الصرفة والسياسة الخالصة (1)

ان الخلافة كشكل من أشكال الحكم وهي مسؤولية كل فرد من أفراد المسلمين مسؤول بصفته الفردية وهي حق كل فرد في هذا المجتمع وأن يكون له رأي في مصير الدولة (2) ، ولكن الحكم الشنيع الذي ألصقه علي عبد الرازق بالخلافة حكم لا ينطبق على حقيقتها وجوهرها بقدر ما ينطبق على بعض القائمين بامرها في العصور المتأخرة في الدولة الأموية والعباسية والعثمانية ، فاذا كانت بالفعل مظاهر سيئة طبقت وسادت باسم الخلافة فان هذا لا يعني أن الخلافة هي المصدر لما ساد في المجتمعات الاسلامية ، وهو حكم لم يميز صاحبه بين ما هو قانون وتشريع وما هو تطبيق له ، ولعل ذهاب بعض المفكرين المسلمين الى اعتبار أن صفات الحاكم وأخلاقه لا تنفي الخلافة فذلك

---

(1) علي عبد الرازق / ... الاسلام وأصول الحكم / ص20

(2) أبو الاعلى المودودي / نظرية الاسلام السياسية / الدار السعودية للنشر والتوزيع / ص45 ، 46

ماهو الاحفاظ على استقرار المجتمع ووحدته فقد اعتبر ابن الازرق أن القائم بأمر المسلمين مهما كانت صفاته وأخلاقه ويرتب يجب الامتثال لأوامره وطاعته حيث قال (ان جار الحاكم لا يسقط وجوب الطاعة له)(1)
فهذا يبين أن مفكري الاسلام في السياسة قد انتبهوا الى هذه القضية قبل علي عبد الرازق ، وبالتالي فان هذا الاخير يبدو أنه لم يدرس السلف في السياسة قبله لكي يجد حلولا واجابات لجميع الاشكالات التي طرحها بنفسه والتي تبين قصر نظر صاحبها والعل أحسن تعبير عن ادعاءات علي عبد الرازق حول الخلافة وما أصابها وتجسيد الواقع فيها في العصور المتأخرة من ظهورها هو ابن خلدون الذي لم يكن غافلا عن الاقسام التاريخية التي لحقت بمقام الخلافة التي وضع النبي صلى الله عليه وسلم أسسها ، ولكنها مالبثت أن أخذت في الانحطاط نحو درك (الملك الطبيعي) في عهد الخلفاء الامويين المتأخرين اذ أقبلوا على ملاذ الدنيا وزخرفها بادى الأمر ثم في عهد الخلفاء العباسيين المتأخرين الذين تمجسوا على شواكلهم ونهجوا الدين من وراء ظهورهم ولم يمتثلوا لقوانينه وأنظمته مما أدى ذلك الى ضعف شوكتهم وانتزاع الأمر من يد العرب جملة وتمكن الاعاجم منهم.(2)
كما أن ابن خلدون يرد على علي عبد الرازق منذ قرون طويلة حيث يقول (واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه

---

(1) ابن الازرق / بدائع الملك في طبائع الملك / ج 1 / ص110

(2) ماجد فخري / دراسات في الفكر العربي / دار النهار للنشر / ط3 / سنة 1982م / ص276

كما أثنى على العدل والنصفة واقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بازائهما الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فاذا انما وقع المدح للملك على صفة وحال دون أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه.(1)

ثم ان الخليفة أو القائم بأمر المسلمين ليس فردا يتميز عن بقية أفراد المجتمع ولا منصبه منصب الهي مفوض له عكس ما ذهب اليه رضوان السيد في كتابه (الامة والجماعة والسلطة) دراسات في الفكر السياسي العربي الذي يرى أن الخلافة قد أصبحت في عهد عثمان رضي الله عنه أمر الهي مفوض من الله لقريش أو بالأحرى لآل البيت وأدى بالتالي الى استبداد ولاة عثمان رضي الله عنه في مختلف أرجاء دولته واعتبروا الخروج عنها خروج عن طاعة الله حيث جاء في قوله (أما عثمان فقد بدأ يميل الى تبني العصبية القرشية التي ينتمي هو اليها قبليا وبدأت تظهر معالم تحول قريش أيامه لا الى عصبية غالبة فقط بالمفهوم الخلدوني، بل الى عصبية دولة هي فئتها المسيطرة وبدلا من أن تكون الارض ملكا للمسلمين رأى فيها والي عثمان على الكوفة بستانا لقريش، ورأى تجار قريش وولاة الأمور في الدولة في قبيلتهم (آل الله) و (أهل الله) وسيطرتها ضرورية باعتبارها جنة العرب والتمرد عليها (مشاقة الله)، وما دام الأمر كذلك فان السلطة بل الدولة حق طبيعي الهي من حقوق قريش جامعة النبوة والخلافة)(2)

ان الحاكم في المجتمع الاسلامي بأية صورة من صور الحكم

---

(1) ابن خلدون / المقدمة / ص245

(2) رضوان السيد / الامة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي دار اقرأ /لبنان / الطبعة الثالثة /سنة 1986م / ص156،157

ما هو الافرد من أفراد المجتمع متمثل لقوانينه ولتشريعاته، ولذلك اذا استثنينا فكرة الشيعة للخلافة أو الامامة التي تعتبر صاحبها معصوما من الخطأ في أحكامه وعن الاثم في أفعاله.(1)

ان التركيز على الخلافة كشكل من أشكال الحكم في الدولة الاسلامية ووظيفتها لا سيما عند أهل السنة أمثال ابن خلدون وابن الازرق وجماعة الاصلاح يعني ارتباط العالم الاسلامي من خلال مبادئهما، وبالتالي تكوين أمة اسلامية واحدة تحت راية حكم واحد، وذلك للقضاء على فكرة القومية التي حاولت بعض المجتمعات الاسلامية تطبيقها خصوصا في العصر الحاضر والتي لم ينجح أصحابها في وحدة المجتمع الاسلامي العام ولا المجتمع الاسلامي الذي حاول أصحابه ابتزازه من المجتمع الكبير وهذا ما حاول علي عبد الرازق الوصول اليه أي فصل الأمة الاسلامية بعضها عن بعض من خلال قيام كل واحد منها بتأسيس دولة علمانية منفصلة عن الأخرى، وقد كان ينطلق من مبادئ ومقدمات خاطئة يبنيها لنفسه ويريد أن يصل من خلالها الى نتائج مبنية على آراء علماء ومفكرين كانوا على علم بما يقولون وعلى ما يبرهنون، فهو عندما يريد الوصول الى اثبات قيام الخلافة على القهر والقوة والتغلب والسيف يلحقها بمفهوم الملك ومعتبرهما مفهوما واحدا، ويستدل على بابن خلدون الذي قال (وما الملك الا التغلب والقهر)، ويعتمد على هذا القول وبه يستنتج أن أساس الخلافة هي القوة المسلحة اذ يقول / (ان القوة موجودة حتما وعليها يرتكز مقام الخليفة)(2) وأن (الخلافة في الاسلام لم ترتكز الا على أساس

---

(1) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر لبنان، ط3، 1983، ص276

(1) راجع في هذا الصدد أيضا مقدمة ابن خلدون في الفصل الخاص بمذاهب الشيعة في حكم الامامة

(2) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ص7

القوة العصبية وأن تطلب القوة كما أن الانسان اذا ادرك قوة من أجل مصلحة(1).

ان ابن خلدون يعبر عما يقوله علي عبد الرازق فهو قد بين بوضوح جلي لكل انسان بأن الخلافة ليست الملك لأن الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية(2).

والملك هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار(3).

وقد يكون مفهوم علي عبد الرازق للخلافة صحيحا اذا نظرنا الى مفهوم ابن الازرق للخلافة من حيث يقول أن كل من قام بأمر المسلمين يسمى خليفة مهما كانت صفات حكمه حتى وان كانت مخالفة لأئمة العدل ولسيرهم(4).

ولعل مفهوم ابن الازرق للخلافة يعود بدعوته الاصلاح واقعا لا بتدبر ما يحمله هذا المفهوم من نتيجة، وذلك تبعا للظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها، وهي الانحلال والتفكك الاجتماعي الذي أصاب المجتمع الاسلامي في الاندلس وغيرها من المناطق الاسلامية، وفي هذه النقطة بالذات نجد أن ابن خلدون أكثر واقعية وعلمية من ابن الازرق، اذ يحلل الظاهرة كحقيقة وجدت وانتهت ولا ... وفقا للظروف التي تسود، وبعبارة أخرى أن ابن خلدون يبحث دائما فيما وجد وحدث في المجتمع لا عن ما يجب أن يكون، وهذه ميزة كما قلنا ما زال يختلف بها عن ابن الازرق الذي حاول الاصلاح الذي عاصره وبحث فيما يجب أن يكون عليه المجتمع، اذ كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري

---

(1) علي عبد الرازق / الاسلام وأصول الحكم / ص 73
(2) ابن خلدون / المقدمة / ص 244
(3) نفس المرجع السابق / ص 244
(4) ابن الازرق / بدائع السلك في طبائع الملك / ص 113

أن ابن خلدون حين أصبح في منهاج تطبيقي وليس مجرد صاحب نظريات عامة فقد أشار الى الدولة والنظام السياسي والنماذج العامة للمجتمع الاسلامي الذي ان يحتذى به ويقتدي بها وله وجه مرجعي وصفي ولهذا جعله وصفيا أكثر منه تنظيري.(1)

كما ابن خلدون تحليلا رائعا للعلاقة بين ... ابن خلدون من واقعية في أبحاثه ومع السياسة فهذا الاخير يرى أن الامور لا تسير وفق رغبات الناس بل تسير بمقتضى طبائع العمران هذا من جهة ومن جهة ثانية ان ابن خلدون وهو الفقيه السني المتشدد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة الى التفكير النظري فيما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الاسلام ما دامت الشريعة الاسلامية قد أقرت شؤون الاجتماع والحكم على أن المثال الديني لن يكون الكمال محققا في تطور الانسان ان الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الاسلامي هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والاخرة وذلك لان الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فانها كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء فالمقصود بهم ... دينهم المفضي بهم الى السعادة في الاخرة.(2)

ومن خلال هذا كله يتبين أن صاحب كتاب (الاسلام وأصول الحكم) أراد ان يجتث جذور الدعامة للحكم من اهم مقوماتها الدينية التاريخية ويعلن ... بأن الدين الاسلامي لم يعرف نظام الحكم وأن الخلافة ليست نظاما اسلاميا أو دينيا بما في ذلك خلافة الراشدين وانما هي نظام دنيوي لا علاقة

....

(1) د /محمد عابد الجابري /فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)/ ص 304

(2) نفس المرجع السابق /ص 306

(2) ابن خلدون المقدمة /ص 208

لديه بمثابة الدين.[1]

ان حكم علي عبد الرازق على الخلافة والخليفة بهذه الصورة يتهم عصره ونضج اجتماعي وسياسي اشتهر في عصره وهو محاربته للخلافة العثمانية من جهة ومن جهة ثانية كتعبير عن طبقة الاقطاع في بلاده.[2]

ان الخلافة كشكل من أشكال الحكم تنظم وتوجه مصالح الانسان الدينية والاخروية وتوحد بين أفراد المسلمين في أي قطر من أقطاره وتوجب عليهم اتباع مستلزمات الشرع والخضوع لمبادئ الطاعة والانضباط والاتحاد والتعاون وذلك حفاظا على انسجام النظام الاسلامي اذ يقول ابن الازرق (من ثمرة اقامة الخلافة ومصالح الدين والدنيا ولوازم الطاعة له في ذلك تسوية الخليفة للمسلمين يعرفون له بعهد ما تقتضيه مهمة الخليفة في الخلق وللخلق وجوه من عمدة ما يخشى من التقصير في ذلك)[3]

ان أخطر ما ذهب اليه علي عبد الرازق ليس نفي الخلافة ووصف حكم الخلفاء بالظلم والاستبداد والطغيان بل ذهب الى أبعد من ذلك وهو نفيه لصفة السياسة عن الرسول صلى الله عليه وسلم من دولة وحكم من خلال الشتات امن القبائل متفرقة متنازعة هناك يسود فيها الظلم والجهل والطغيان ووحدها في دولة واحدة ذات نظام كامل النظم السياسية والاجتماعية من حيث النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي المعاصر الذي لم تبلغه أية دولة في عصرنا الحاضر ولا الماضي من الالفة والمحبة بين مجموعات من الافراد كانت متوحشة تسفك الدماء وتتباهى بالقتل والخزي الا يمكن

---

(1) د/محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص 59

(2) راجع المرجع السابق

(3) ابن الازرق /بدائع السلك في طبائع الملك / ج 1 / ص 131

اعتبارا ماوصل اليه الرسول صلى الله عليه وسلم من التنظيم دولة قائمة بذاتها تشتمل على جميع مؤسساتها ؟ ،ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد وضع العناصر الموجهة أساسا لتنظيم المجتمع البشري لاعلى أساس فقط ،ولكن من أجل تنظيم بشري وسياسي ، وهذا من أكبر الوقائع التاريخية التي عرفها الاسلام كدين وكسلطة سياسية عمت حتى جانب التحضر البشري الاجتماعي ،وهذا يتنافى مع ماذهب اليه علي عبد الرازق الذي قال (انما كانت ولاية النبي صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم ، هيهات هيهات لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة ولاأغراض الملوك والامراء)[1] . ان صاحب كتاب (الاسلام وأصول الحكم) يريد بنزعته هذه فصل الدين عن الدولة ،وتأييد الدولة العلمانية وهي نزعة استوحاها من التاريخ الاوربي الحديث مع العلم أن هناك فارق ضخم بين الخلافة في الاسلام والبابوية في المسيحية[2] . ولم يكن في التاريخ الاسلامي مايؤكد الفصل بين الدين والدولة ، ولم يكن ما يؤكد ادعاء العلمانيين بما ادعاه رجال الدين في اوربا أثناء سيطرتهم على الحكم ، وكأن الامام ابن تيمية يرد على صاحب (الاسلام وأصول الحكم) من وراء القرون بكلمته البالغة حقا (وهاتان السبيلان الفاسدتان سبيل من انتسب الى الدين ولم يكمله بما يحتاج اليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ولم يقصد بذلك اقامة الدين

---

(1) علي عبد الرازق / الاسلام وأصول الحكم /ص156

(2) د /محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي /ص42

هما سبيل المغضوب عليهم والضالين، الأولى للضالين النصارى، والثانية للمغضوب عليهم اليهود، وإنما الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء، والصالحين، وهي سبيل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وسبيل خلفائه وأصحابه، فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس)[1] هذا موقف ابن تيمية من علاقة السلطان بالدين، والدين بالسلطان وكان يهدف من وراء موقفه إلى إصلاح أوضاع اجتماعية مترديه لا كما وضعها علي عبد الرازق، فهل اطلع هذا الأخير على تحاليل ابن تيمية في هذا الموضوع؟ لا أظن ذلك إذ لو تم هذا الاطلاع لما وصل إلى ما وصل إليه من التقليد الفكري الذي جرّه عن تراثه وعقيدته، أم أنه تجاهل عمل هذا الجليل المصلح ابن تيمية الذي يقول عنه محمد بن لطفي الصباغ الذي حقق كتابه (أحاديث القصاص) حيث قال / (كان ابن تيمية مصلحاً اجتماعياً يعالج قضايا مجتمعه على أساس الإسلام، ويدعو قومه إلى العودة إلى الإسلام الصحيح، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لا تلين له قناة ولا تفتر له عزيمة، قوالاً بالحق ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة)[2] إننا نجزم هنا قطعاً بأن الدين والدولة شيء واحد، وكذا فإن الدين لا يمكن أن يستمر ويؤثر إلا إذا كانت هناك دولة، إذ قال ابن الأزرق / (إن من توهم الاستغناء عن السلطان فباطل ما في الدين فلامتناع الناس على ما عرفوه طوعاً

---

(1) محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص56

(2) ابن تيمية، أحاديث القصاص، تحقيق، محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي ط2، 56، ص44

أو كرهها دون نصيبه ، ان الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، وأساس في الدنيا فلأن حامل الطبع لا يكفي في اقامة جماعة على الوجه الافضل غالبا .(1)

مما تقدم يمكن أن ننفي قطعا ما ذهب اليه علي عبد الرازق على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤسس دولة ولم يقم حكما وبالتالي لا وجود للسياسة ولا لنظمها في عهده ، ولعل أفضل رد عليه هو ما وصفه به عروة بن مسعود — رضي الله عنه — الرسول صلى الله عليه وسلم في حكمه ، ولتبيين الدول والملوك في عصره اذ قال / (والله لقد وفدت على الملوك ، ووفدت على كسرى وقيصر والنجاشي ، والله ان رأيت ملكا قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمدا — صلى الله عليه وسلم — والله ان يتنخم الا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده ، واذا أمرهم ابتدروا أمره ، واذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه ، واذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده ، وما يحدون النظر اليه تعظيما له) (2) .

وهكذا فان النبي صلى الله عليه وسلم أقام دولة الى جانب الدول المجاورة في عصره وكانت ذات نظام واحساس وطاعة وقوة تتأكد من خلالها نظرة علي عبد الرازق القاصرة على الرؤية وعلى ادراك الحقيقة أو تجاهلها ، وبأتي بما يناسب فكره واتجاهه ، ومما نؤكد ، أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نفى ما ألصقه به علي عبد الرازق حيث (3) قال / (ان السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم) وأن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن .(4)

---

(1) ابن الازرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، ص 92

(2) نفس المرجع السابق ، ص 109 ، 110

(3) رواه البخاري

(4) فيه اختلاف كل هو حديث يتكلم لا ؟ ويرجع محمد بن عبد الكريم أنه قول لعثمان رضي الله عنه

من هنا يتبين أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يعرف حقيقة الصلة بين السلطان والحكم والدولة في تلازمهم وضرورة الحفاظ على دينهم ودنياهم، اذ لا يمكن أن يكون دين من غير سلطان، كما أكد ذلك الماوردي وغيره فقال (لما في السلطان من حراسة الدين والذب عنه ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد أو بغى فيه بعناد أو سعى فيه بفساد، وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوي ورعاية وافية أسرع فيه تبديل ذوي الأهواء وتحريف ذوي الآراء فليس دين زال سلطانه الا بدلت أحكامه وطمست أعلامه)[1].

فهل علي عبد الرازق من هذه الأفكار والدراسات حول ضرورة السلطان للدين والدين للسلطان، والتأكيد على التلازم بينهما؟ وأين دراساته لهذه التفاصيل حول هذه القضايا التي سبقته واتهاماته للعالم الاسلامي بالتحجر والضعف في التفكير السياسي وعدم التأليف لعلماء الاسلام دراساتهم للقضايا السياسية؟ فهل أدرك علي عبد الرازق هذه الدراسات؟ وهل رأى هذه الآراء التي تجمع بين الدولة والدين؟ أم أنه لم يجد الآراء التي تؤكد اتجاهه في الفصل بين الدين والدولة؟ اذا كان المقصود بالنقد في المجال السياسي هو هذا فهو على حق ليس هناك مفكر أو عالم اسلامي سبقه حاول الفصل بين الدين والدولة، وبذلك فهناك فراغ وعدم في هذا المضمار؟!

---

1) الماوردي / أدب الدنيا والدين / ص 159

ولعل ما وصل اليه الدكتور محمد فتحي عثمان في كتابه (من أصول الفكر السياسي الاسلامي) حول الخلافة هو ما يعبر عن اتجاه بعض المفكرين المسلمين أمثال علي عبد الرازق الذين حاولوا النهوض على وضع فثاروا على مبادئ الثورات وهيهات هيهات ما الفرق بين وضع اجتماعي وسياسي وبين مبادئ دينية قائمة بذاتها ، لا يمكن ربطها بذلك الواقع وما جاء في قول الدكتور محمد فتحي عثمان (ويلفت النظر أن المسلمين صدموا لالغاء الخلافة مع أن كثيرا منهم لم يلقوا من الحكام العثمانيين المتأخرين الا شرا ، والذين سلموا من أذاهم لم يلقوا منهم خيرا لانفسهم أو لدينهم ، ولكن الخلافة كانت تثير تنظيمي ارتبط بمشاعر المسلمين طوال القرون وكان رمزا لوحدتهم ودرعا لدينهم وكيانهم الدولي ، وقد تفوقت مشاعرالمسلمين الدينية في التأثير على موقفهم من قضية الخلافة على أية انفعالات طارئة موقوتة ضد الحكام العثمانيين مهما كانت مرارتها) (1) .

---

(1) د/محمد فتحي عثمان / من أصول الفكر السياسي الاسلامي / ص48

الخاتمة

يتبين لنا من خلال ما قدمناه من دراسة في بحثنا حول موضوع الدولة، أن مفهوم الدولة اتخذ أشكالا مختلفة ومتباينة من خلال ما قدمه العلماء والمفكرون، وما تجسد منها ميدانيا، فمنها ما كان ذا طابع مثالي نظر إلى الدولة كما يجب أن تكون في أصل وجودها من جميع الجوانب، ومنها ما اتخذ من الواقع الاجتماعي والسياسي، والتاريخ الإنساني منطلقا لتنوع الأسس والأشكال التي تقوم عليها.

وما وجدناه جديدا في هذا البحث هو الطابع التفتحي الذي اتسم به مفكرنا ابن الأزرق حيث لم يقتصر في معالجته للمواضيع التي طرقها على فكر معين دون سواه، بل رجع إلى جميع الذين سبقوه في هذا الميدان، وكان يشير إلى ذلك في كل نقطة دار حولها الجدال والنقاش تلمسه، فهو كان ينطلق من الآيات الكريمة ثم الأحاديث النبوية الشريفة، وبعدها ينتقل إلى أقوال العلماء والحكماء أمثال ابن خلدون، وأفلاطون وأرسطو، والآمدي، والماوردي، والفارابي، والغزالي، وغيرهم كثيرون ثم يدعم ذلك بأمثلة متعددة من الواقع، ومن التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية.

أما ابن خلدون فإنه كان لا يشير إلى الذين يأخذ عنهم في كثير من الأحيان، سواء من الذين سبقوه أو عاصروه، ثم أن فكره متأثر بالفكر الذي سبقه، وفي بعض الأحيان يكون بينهما

تشابه كبير ، وقد وجدنا أيضا كما سبق أن هناك تشابه بين نظرية ابن خلدون في العصبية التي فسر بهما نشوء الدولة وتطورها وسقوطها التي هي الامتداد للتطور الذي حدث في النظرية السياسية لدى المسلمين الذين سبقوه وبالخصوص بمفهوم الغزالي لها.[1]

ان اهمال ابن خلدون للفكر الذي سبقه أو تغافله عنه مصدر مااتميز به ابن الازرق عنه فمعروف ان أكثر طريقة وموضوعية منه ، حيث نجد في مؤلفه المنهج اسلوب علمي الاديب في التأليف ـ ولعل هذه ميزة علماء الاندلس في التأليف وبذلك كان لابن الازرق الفضل في اظهار مختلف المصادر الاسلامية وغير الاسلامية التي عالجت موضوع المجتمع ونشاطاته المختلفة السياسية ، والاقتصادية والاخلاقية ، ومن ذلك كشف من التشابه الذي كان موجودا بينه وبين من سبقوه من جهة ، والتشابه الذي كان بين ابن خلدون والسابقين له في هذا الميدان من جهة ثانية ، وقد طبق مثل نفسه صفات العالم التي أشرنا اليها وهي تحريه من الواقع الخارجي وتجواله في جميع الانكمة سواء العاضرية منها أو الحاضرة أو المستقبلية .

واذا كان كابن خلدون كمذلك قد كشف لنا من الداء ولم يجد علاجا له ، فان ابن الازرق كان على العكس منه رغم الظروف التي عاشها في موطنه الاندلس والتي شهدت

---

(1) راجع / د / محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) / ص 303

فيهما سقوط دويلات المسلمين هناك ، وشهد الانحطاط الاجتماعي والسياسي ، والاخلاقي الذي حل بالمسلمين في وقته ووصف علاجا لذلك الوضع الذي يتمثل من وجهة نظره في الرجوع الى الدين وأحكامه التي تفرض الالتزام ، والانضباط للحكام والرعية على السواء ، وذلك باتباع الوصايا الاخلاقية التي ينادي بها الدين ، وبدونها لا يمكن للدولة أن تزول أو تنهار ، بل ستتماسك وتتواصل ، وبذلك يقدم نظرية السقوط الحتمي للدولة عند ابن خلدون بعد المراحل التي حددها .
وبذلك يكون ابن الازرق أول من قيم أعمال ابن خلدون تقييما علميا نقديا ، نجد له منهجا الاعتماد ، لكن هذا المعاصرين .
أما بالنسبة لعلاقة الاخلاق بالسياسة فلا نجد مختلفين لفصلهما سواء عند ابن خلدون أو ابن الازرق أو غيرهم من المسلمين فاذا كانت الاخلاق تهدف الى سبيل السعادة فان تحصيلها لا يتم الا بالاجتماع مع الآخرين في أمة أو دولة .
فالعلوم السياسية عندئذ هي التي تعلم الانسان من حيث هو مواطن كيفية تحصيل السعادة أو بلوغها ، فتكوين الفرد الصالح يتطلب عند الفيلسوف المسلم تكوين المواطن الصالح وهو في هذا لا يختلف عن فلاسفة اليونان حيث كانت كل أوجه النشاط الفردي متصلة اتصالا وثيقا بوضعية المواطن ، فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطنا صالحا ، ولم يكن ميسورا لمعظمهم أن يوجد الا في دولة صالحة ، فكان من البحث

أن يحث ما هو صالح للفرد منعزلا عن تقديره لما هو صالح للجماعة ، ولذلك كان من المحتوم أن تختلط الاعتبارات الاخلاقية بالاعتبارات السياسية (1) .

ورأى أن أي علم أو نشاط انساني اذا عري من الاخلاق فلا معنى له لما يترتب عليه على مستوى العلاقات الاجتماعية أو التطبيقات الميدانية لذلك العلم او النشاط .

ولكن ما قصده بقيام أشكال لمدن فكرية هو عدم تحقيقها للدولة ككيان متميز مجسد في شكل قوانين ولها عناصر مادية تحدد وجودها متمثلة في الحكومة والشعب والارض .. : فاذا كان ما قصده الفارابي يقصد بالدولة (الاولى) فانها مستمرة باستمرار التجمعات الانسانية ولم يثبت التاريخ زوالها ولا سقوطها في مجتمع ما من المجتمعات . أما اذا كان المقصود عنده هو سقوط الدولة بسقوط الحكومات وهي التي تتبدل وتتغير ، فان هذه الفكرة علمية من مفكرينا وهي مستمرة على هذا المنوال منذ القدم الى يومنا هذا ، رغم اختلاف أشكال التنظيم قديما وحديثا ، فاذا كانت في القديم قائمة على التغلب وحد السيف ، فان التنظيم السياسي اليوم استبدلها بأشكال أخرى وهي استبدال وتجديد الحكومات لفترات معينة ومحددة لكي لا تفسح هذه الاخيرة في دوامة السقوط الحتمي وما ينتج عنه من انهيار واختلال في الحياة الاجتماعية وهكذا فان التداول في السقوط في المجتمعات هو والحكومات وليس الدول ، وكثير من مفاهيم مفكرينا ليست فقط تنطلق

---

(1) محمد بنعهد العالي / الفلسفة السياسية عند الفارابي / ص54

انطلاق لتحليل علمي للتباين الاجتماعي والسياسي للمغرب العربي — أو الأندلس — في العصر الوسيط فخضعوا لمفاهيم تتجاوز بكثير هذا الإطار[1]، وبالتالي فإن هذه المفاهيم مستمرة في ظل التطور التاريخي للمجتمعات حيثما وجدت تلك الأشكال التي نادى بها، وهي دليل على عمقها الفكري والفلسفي وعلى ارتباطها بتلك المفاهيم في كل العصور والأزمنة كما يقول ايف لاكوست (إن مؤلفات ابن خلدون الخلدوني العبقري في القرن الرابع عشر يسجل ظهور الفكر التاريخي العلمي، فالمقدمة تعتبر أيضا بداية اهتمام أساسي في تاريخ التخلف، وهي الأزمة الأساسية في عصرنا)[2].

وقد كان للتطور الذي حدث في المجتمعات لاسيما العربية بعد عصر ابن خلدون أثره في بعض مفاهيمه، وأعني البعد الاقتصادي، فقد كانت الدولة في عصره تقوم على أساس القبلية وما تمتلكه من قوة، غير أن هذه الأخيرة لم يعد لها اليوم اعتبار، وحلت بها أشكال أخرى حلت محل المفهوم (العصبية القبلية) باسم (العنصرية، والشعوبية، والإقليمية) ولكن القوة لم تزل قائمة في المفهوم الخلدوني سواء كانت قوة مادية من حيث عدد الأفراد في الحرب أو القوة العسكرية التي يمتلكها الحاكم، وبالتالي فإن المعرفة الإنسانية متطورة ومتلاحقة ولا فصل بين أجزائها ومراحلها وعليه فإن ابن خلدون يعد شجرة لا ننفك بحال عنها فهي من شجرة إنسانية متصلة في التاريخ العام للبشرية.

---

(1) د/ عبد القادر جغلول / الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون / ص 187

(2) ايف لاكوست / العلامة ابن خلدون / ص 25

وإذا كان هناك انقطاع في اهتمام العرب والمسلمين بفكرهم فهذا الانقطاع لا ينطبق على ابن خلدون وحده فقط ، بل ان المرحلة التي تلته كانت كذلك على جميع المفكرين حتى القرن التاسع ، اذ لا يمكن على هذا الاساس القول بأن ابن خلدون لم يلق اهتماما وعناية من المسلمين واكتشف من غيره ، بل وجد ذلك في عصره وزمانه ، ولكن ما حدث هو أن هذا الاهتمام لم يكن لا على ابن خلدون أو على المعنيين به ، ونحن اليوم اذا كنا لا نرضى باهتمامات غيرنا بتراثنا فلا زال من التراث ما يستحق العناية والاهتمام ، والدراسة والاكتشاف ، لذلك يجب أن نبادر الى اكتشاف كنوز تراثنا والذي من خلاله نسترجع وجودنا ووجود أسلافنا .
ولا يمكن ذلك الا بالتحلي بالروح العلمية والموضوعية الدقيقة التي التزموا بها ، واتخذوا بذلك منهجا علميا دقيقا لاسيما عند مفكرنا ابن الأزرق ، ولا يتم ذلك الا بالنقد الذاتي البناء الذي طبقه ابن الأزرق على الفكر الذي سبقه سواء فكر أمثاله من المسلمين أو غيرهم ، وأن الدراسة النقدية التي قام بها على مقدمة ابن خلدون لخير دليل على ذلك .

وعلى ما تقدم أقترح أن يعاد النظر في المراجع التي نعتمد عليها في دراسة تراثنا وفكرنا ، وأقول أن دراسة ابن خلدون اعتمادا على دراسات غربية لم لا يمكن أن تفي بحقه ، ولا تعطي له القيمة العلمية التي يستحقها ، فقدرها أعطاه له المسلمون سواء الأوائل أو المحدثين

فيما استخرجه ابن الأزرق من مقدمة ابن خلدون وغيرها
من المصادر التي عالجت موضوع الاجتماع الإنساني وما يتعلق
به في جميع المجالات فلما نجد له مثيلا، وعليه أرجو
أن يعد مؤلف ابن الأزرق ضمن قائمة المراجع التي تعتمد
في بلادنا لأنه قد يغنينا عن كثير من الكتب والمراجع
في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية
والتربوية، ويمكن لنا إذا درسناه كما درس ابن خلدون ونوه
أن نستخرج من مؤلفه ما يفيدنا ويفيد مستقبل أمتنا
الإسلامية جمعاء. وبذلك نوفر لأنفسنا الجهد والوقت
للتفرغ إلى أبحاث أخرى وأعمال تفيدنا في تطورنا وتقدمنا
لأننا في عصر يتطلب منا الاقتصاد في الجهد والسرعة
في إنجاز العمل، هذه أهم النتائج التي توصلت إليها
من خلال بحثي هذا المتواضع، وأهمها أننا نأخذ عن
مفكرنا ابن الأزرق المنهج الذي رسمه لنا أكثر مما نأخذ
منه الفكرة ذاتها لأننا ما لدينا بحاجة إلى الفكرة بقدر ما نحن
في حاجة إلى [illegible] الدقيقة التي بها نصحح الفكرة ونستخرجها
وألتمس أن يكون عملي هذا باكورة نقدمها إسهاما متواضعا
في أداء الواجب المنوط بي داخل هذا المجتمع الذي تكفل
بي ويعنيني إلى اليوم، وعسى أن تكون قد وفقت في ذلك
وأن تعقب هذه الدراسة وهذا البحث دراسات وأبحاث أخرى
أوسع وأشمل وأوفى، وأن تكون بمثابة دافع لنا ولغيرنا
في مواصلة أبحاث أخرى حديثا وتفتيشا.
وفقنا الله جميعا لما فيه خير بلدنا وخير أمتنا.......

تمت بحمد الله تعالى
في سبتمبر 1983م

إسماعيل زروخي.

فهارس البحث

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

ا - الآيات القرآنية/

الآية	ورقمها	السورة	الـ
- أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ...	59	النساء	40
- أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا	115	المؤمنون	86
- ان أكرمكم عند الله أتقاكم	13	الحجرات	85
- ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون	128	النحل	84
- ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ...	11	الرعد	14
- حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة	85	الاحقاف	36
- سنة الله التي قد خلت في عباده	85	غافر	139
- سنة الله في الذين خلوا من قبل	26	الاحزاب	95
- ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس .	41	الروم	17
- لو أنفقت ما في الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم	63	الانفال	33
- واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ..	16	الاسراء	134
- واعلموا أن الله مع المتقين	194	البقرة	184
- وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه ..	48	المائدة	14
- وتزودوا فان خير الزاد التقوى	197	البقرة	183
- وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا	13	الحجرات	
- وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين	55	الذاريات	88
- ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم ...	96	الاعراف	117

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ٠٠	251	البقرة	119
ـ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع ٠٠٠٠٠٠	40	الحج	115، 119
ـ ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ٠٠٠٠	40	النور	86، 168
ـ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ٠٠٠	44	المائدة	50
ـ وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي ٠٠٠٠٠٠	35	(ص)	155
ـ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء ٠٠٠٠٠	1	الممتحنة	99
ـ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض ٠٠٠٠	26	(ص)	62
ـ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ٠٠٠٠	1	النساء	151

ب ـ الأحـاديث/

الصفحة	الـراوي	الحـديث
183	أبوذر (رضي الله عنه)	ـ اتـق الله حيثما كنت واتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن
103	أبوهريرة	ـ اذا مات الرجل انقطع عمله الا من ثلاث ......
185	الامام أحمد	ـ الا أخبركم بأحبكم الي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة ؟ قالوا نعم يا رسول الله قال أحسنكم خلقا
123	البخاري	ـ ان السلطان ظل الله في الأرض يأوي اليه كل مظلوم
98	أخرجه بمعناه الطبراني وأحمد	ـ تهادوا وتحابوا وتذهب الشحناء
185		ـ حسن الخلق وحسن الجوار يعمران الديار ويزيدان في الأعمار
116	أحمد والترمذي	ـ الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا
1-22	مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن عوف	ـ سنوا بهم سنة أهل الكتاب
117	رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس	ـ صنفان من أمتي اذا صلحا صلح الناس الأمراء والعلماء
50	رواه أبوهريرة	ـ عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة
191	رواه البيهقي في شعب الايمان	كما تكونوا يولى عليكم
115	الامام أحمد	ـ لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمروا عليهم أحدهم

يس منا من دعى الى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية	أبو داود	47
ضل قوم بعد هدى الا أوتوا الجدال	البخاري	127
ن أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني	أبو هريرة	190
لناس سواسية كأسنان المشط	سهل بن سعد	151
بني هاشم لا تجيئني الناس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب	الطبراني	151

فهرس الاعلام

(أ)

(ط)

طاهر بن الحسن 88، 89، 90، 161

(ع)

عبد الحميد اسماعيل الأنصاري 115

عبد الرحمن بن خلدون 3، 4، 5، 6، 7، 8، 10، 11، 13، 14، 15، 19، 21، 22، 28، 30
34، 36، 37، 43، 44، 50، 55، 58، 59، 65، 67، 68
69، 73، 75، 76، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86
87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 100
101، 102، 103، 104، 106، 107، 111، 112، 115،
116، 117، 118، 119، 121، 125، 126، 128، 129،
130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138
139، 141، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150
152، 154، 155، 156، 159، 160، 161، 162، 164،
165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173
174، 175، 176، 177، 180، 190، 192، 193، 196
198، 200، 201، 202، 209، 210، 211، 213، 214، 215

عبد الرحمن الداخل 152، 157

عبد الرحمن القدسي 96

عبد الرزاق قسوم 15

عبد اللطيف رضوان 90، 91، 92، 93، 107

عبد الله بن الزبير 156

عبد الله بن طاهر بن الحسن 68

عبد الله بن المقفع 107، 108، 113

عبد الله شريط 4، 8، 28، 29، 87، 162، 168، 178، 196

عبد العزيز بن موسى بن نصير 155

عبد القادر زغلول 4

عبد المجيد مزيان 4، 173

عثمان بن عفان 11، 199

فهرس الامكنة والبلدان

[illegible]

[illegible]

مراكش	72
المرية	
المشرق	98،97،74،69
مصــر	165،161،88.
المغرب	157،75،74،69، 68
المغرب العربي	،2131،73،70 3،69
مكة	،46

(هـ)

الهنــد	155

(ي)

يثرب	46

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ المصادر/

أبوعبد الله محمد بن الازرق — بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق، محمد بن عبد الكريم الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، سنة 1977م .

عبد الرحمن بن خلدون — تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1981م

عبد الرحمن بن خلدون — المقدمة، طبعات مختلفة من بينها، طبعة دار البيان، لبنان بدون تاريخ، ودار العودة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، سنة 1984م .

2 ـ المراجع/

القرآن والسنة

(1)

ابراهيم بيضون — تكون الاتجاهات السياسية في الاسلام الأول من دولة عمر الى دولة عبد الملك، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1986م .

أبوالأعلى المودودي — نظرية الاسلام السياسية، الدار السعودية للنشر والتوزيع السعودية، ط1، سنة 1985م .

أبوحامد الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983م

أبو الحسن علي الماوردي — الاحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، سنة 1983م .

أبوالحسن علي الماوردي — أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق، محمد كريم راجح، دار اقرأ لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1984م .

أبوالحسن علي الماوردي — تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك تحقيق، محي هلال السرحان، مراجعة حسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1981م .

أبوالحسن علي المسعودي — مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق يوسف أسعد داغر دار الأندلس، بيروت، لبنان، سنة 1973م .

أبوعلي بن مسكويه — تهذيب الأخلاق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1981م .

أبوالقاسم محمد كرو — العرب وابن خلدون ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس الطبعة الثالثة ، سنة 1977م .

أبو نصر الفارابي — كتاب الجمع بين آراء الحكيمين ، تحقيق البيرنصري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، سنة 1960م .

أبو نصر الفارابي — المدينة الفاضلة ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، دار عالم الكتب القاهرة ، مصر ، سنة 1973م .

أبواليمن عبد الرحمن — الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل ، المطبعة الحيدرية ، النجف ، سنة 1968م .

أحمد بن الداية — الفلسفة السياسية عند العرب ، تحقيق عمر المالكي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط2 ، سنة 1980م .

أحمد بن محمد المقري التلمساني — أزهار الرياض في أخبار عياض ، تحقيق مصطفى السقا وغيره مطبعة لتأليف والنشر ، القاهرة ، مصر ، سنة 1942م .

أحمد بن محمد المقري التلمساني — نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق احسان عباس دار صادر ، بيروت ، لبنان ، سنة 1968م .

أحمد بن يحي الونشريسي — المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقيا والأندلس تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الاسلامي سنة 1981م .

أحمد شوقي الفنجري — الحرية السياسية في الاسلام ، دار القلم بيروت لبنان ، ط2 ، 1983م .

أولفجيجن — المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، سنة 1976م .

ايفلاكوست — العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون الطبعة الثالثة ، سنة 1982م .

(ت)

تقي الدين بن تيمية — أحاديث القصاص، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الاسلامي الطبعة الثانية، سنة 1985م .

تقي الدين بن تيمية — السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي مصر، الطبعة الرابعة، سنة 1969م .

(ج)

جان توشار — تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، سنة 1983م .

جميل صليبا — تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، سنة 1970م .

الجندي انعام — دراسات في الفلسفة العربية واليونانية، منشورات مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة والنشر، بدون تاريخ .

(ح)

حسن الساعاتي — علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1981م .

الحسن السائحي — نظرية العصبية عند ابن خلدون وابن الازرق، الأصالة، العدد 13، صفر، ربيع الأول 1303هـ، مارس، أفريل 1973م .

حسين مروة — النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1980م .

(خ)

خليل أحمد خليل — العرب والقيادة، بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، سنة 1985م .

خليل شرف الدين — ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، لبنان، بدون تاريخ .

(ر)

رضوان السيد — الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1986م .

(ز)

زكي الدين عبد العظيم — الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق مصطفى عمارة دار احياء التراث العربي، لبنان، ط3، سنة 1968م .

(س)

ساطع الحصري — دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر دار الكتاب العربي ، لبنان ط3 ، سنة 1967م .

سليمان محمد الطماوي — التطور السياسي للمجتمع العربي ، دار الفكر العربي ، لبنان ، سنة 1968م .

(ص)

الصغير بن عمار — التفكير العلمي عند ابن خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، الطبعة الثانية ، سنة 1969م .

صلاح الدين دبوس — الخليفة توليته وعزله ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، مصر ، بدون تاريخ .

(ع)

عبد الأمير شمس الدين — الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الازرق ، دار اقرأ ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة 1986م .

عبد الله شريط — الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون ، سلسلة الدراسات الكبرى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط2 ، سنة 1981م .

عبد الله شريط — نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، سنة 1984م .

عبد الحميد اسماعيل الانصاري — نظام الحكم في الاسلام ، دار قطري بن الفجاءة ، قطر 1985م .

عبد الرحمن بدوي — افلاطون في الاسلام ، نصوص حققها وعلق عليها ، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ط3 ، سنة 1982م .

عبد الرحمن مرحبا — من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي بيروت ، لبنان ،

عبد السلام بن عبد العالي — الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة 1986م .

عبد العزيز بن عبد الله — الفلسفة والاخلاق عند ابن الخطيب ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، سنة 1983م .

عبد العزيز عزت — ابن مسكويه، فسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى الحلبي مصر، الطبعة الخامسة، سنة 1946م .

عبد القادر جغلول — الاشكالات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ترجمة، فيصل عباس، دار الحداثة، لبنان، سنة 1986م .

عبد المجيد مزيان — التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، الثقافة مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، العدد 77، ذو القعدة، ذو الحجة، 1403هـ، سبتمبر، أكتوبر 1983م .

عبد المجيد مزيان — من أجل خلدونية جديدة مبدعة، الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، العدد 77، ذو القعدة، ذو الحجة 1403هـ، سبتمبر، أكتوبر، 1983م .

علي عبد الرازق — الاسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة لبنان، سنة 1978م .

عمار بوحوش — تطور النظريات والانظمة السياسية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، سنة 1977م .

(ف)

فؤاد زكريا — دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ .

(ك)

كارل بروكلمان — تاريخ الشعوب الاسلامية، نقله الى العربية، نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ط6، 1974م .

كلود كاهن — تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ترجمة بدر الدين القاسم دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1977م .

(ل)

ليفي بروفنسال — حضارة العرب في الاندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، بدون تاريخ .

(م)

ماجد فخري — دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، لبنان ، ط2 ، 1982م

محمد بن عبد الرحمن السخاوي — الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، دار مكتبة الحياة ، لبنان ،

محمد جابر الأنصاري — ابن خلدون وسيط بين القرويين والاسلاميين ، مجلة العربي ، جمادي الاولى 1403هـ ، مارس 1983م ، الكويت ، العدد 292

محمد جلال شرف — نشأة الفكر السياسي وتطوره في الاسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، سنة 1982م .

محمد عابد الجابري — فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ، دار الطليعة ، لبنان ط3 ، سنة 1982م .

محمد عبد الله عنان — كتب تأثرت بمقدمة ابن خلدون ، مجلة العربي ، ذو الحجة ، 1393هـ كانون الثاني 1974م ، العدد 182 ، الكويت .

محمد عبد الله عنان — نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة 1966م .

محمد عزيز الحبابي — ابن خلدون معاصرا ، ترجمة فاطمة عزيز الجامعي الحبابي ، دار الحداثة ، لبنان ، سنة 1984م .

محمد فتحي الشنيطي — نماذج في الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، مصر ، سنة 1961م .

محمود فتحي عثمان — من أصول الفكر السياسي الاسلامي ، مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 1979م .

محمد لطفي جمعة — تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العالمية بدون تاريخ .

محمد المبارك — نظام الاسلام (الحكم والدولة) دار الفكر ، ط4 ، سنة 1981م .

مصطفى الشكعة — الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، سنة 1986م .

مصطفى غالب — الفارابي ، منشورات دار مكتبة الهلال ، ط3 ، سنة 1981م .

ملحم قربان — الاشكالات ، نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة 1979م .

ملحم قربان — خلدونيات السياسة العمرانية ، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي ، الدار الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، 1984م .

ملحم قربان — قضايا الفكر السياسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان ، سنة 1983م .

ملحم قربان — المنهجية والسياسة ، دار العلم للملايين ، لبنان ، الطبعة الثالثة .

المنصف وناس — المنظومة الاصطلاحية الخلدونية مقارنة نظرية للمصطلح لابن خلدون مجلة المستقبل العربي ، يصدرها مكتب الدراسات القومية العربية لبنان ، العدد 103 ، سنة 1987م .

موريس كرانستون — أعلام الفكر السياسي ، دار النهار للنشر اللبناني ، ط3 ، 1981م .

مونتغمري وات — الفكر السياسي الاسلامي ، المفاهيم الأساسية ، ترجمة صبحي ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط3 ، 1981م .

(ن)

النجار رمزي — الفلسفة العربية عبر التاريخ ، دار الآفاق الجديدة ، لبنان ، 1977م .

نور الدين حقيقي — الخلدونية ، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية ترجمة الياس خليل ، المطبعة الجهوية بوهران ، بدون تاريخ .

(و)

والتر ج فيشل — لقاء ابن خلدون لتيمورلنك ، ترجمة أحمد توفيق ، مراجعة يوسف روشا قدم له وعلق عليه مصطفى جواد ، دار مكتبة الحياة ، لبنان ، بدون تاريخ .

(ي)

يحي أحمد الكعكي — مقدمة في علم السياسة ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، سنة 1983م .

يوحنا قمير — من أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق ، لبنان ، بدون تاريخ .

1/Ahmed abdesalem — Ibn Khaldoun et ses lecteur Universitaire de France 1er Edit

2/ George Labica — Politique et religion chez I S.N.E.D Algerie.

3/Jean Touchard — Histoire des idées politiques Universitaire de France 1963.

4/Maurice Flory et Robert Mantran/ — Les regimes politiques des pa

5/PLATON — LE BANQUET GALLIMARD 1973.

الدوريات

الأصالة	العدد 13، صفر – ربيع الأول، مارس – أفريل سنة 1973م تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر .
الثقافة	العدد 77، ذو القعدة – ذو الحجة 1403هـ، سبتمبر – أكتوبر سنة 1983م، تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر .
الدوحة	العدد 118، ربيع الثاني 1404هـ، فبراير 1984م تصدرها وزارة الاعلام بدولة قطر
العربي	العدد 292، جمادي الأولى 1403هـ مارس 1983م الكويت
العربي	العدد 182، ذو الحجة 1393هـ كانون الثاني 1974م الكويت
المستقبل العربي	العدد 103، 1987م، يصدرها مكتب الدراسات القومية العربية، لبنان .

فهرس البحث

الموضوع	الصفحة